اذا سألك عبادي عنّي فانّي قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان

ايها الاخلاء الروعية والفئة العقلية ان هذا هو العلق النفيس والمعقل الرئيس والمطلب الذي تنضى له واحفات العيس والعقد الذي يزين به اجياد اهل التقديس والشرح الكاشف عن استار روائع الاسرار والتفسير السافر عن وجوه بدائع الافكار والبيان المتين والبدر الطالع من الافق المبين ـ والكلام المفسر للحكمة اليمانية والبيان المحقق للفلسفة الايمانية والتعليق الرشيق على الدعاء المكتوب على سرادق الزلفى والمرفوع الى الحجب القبول المسمى

بمعراج العقول
شرح دعاء المشلول

لمجدد العلوم الروحانية ومحدد الحكم اليونانية العلم المفرد والعلامة المسدد الفيلسوف الماهر والحكيم الباهر المنار الظاهر والنبراس الزاهر رابع الرؤساء الحكمية في المائة الرابعة من الالف الثاني المصقع المقتبس من قبسات النور الصمداني الذي من جذوات ايماضاته يهتدي الى معالم الاتقان ومقابيس اشاراته ينتهي الى مناهج العرفان مولانا المحقق السيد مرتضى النونهروي ـ وقد طبع الآن بامر ذي انف فيه شمم ورحب فيه كرم الامير الاعظم والباذل الافخم ـ الشهير براجه ابوجعفر خان بهادر وقي عن بوائق الحدثان ـ

في المطبعة الواقعة بكانفور لرحمة الله العظيم المعروف برعد

ايضاً از ممتاز الافاضل دام ظله

فہرس اجمالی مضامین معراج العقول فی شرح المشلول

خطبۂ معراج العقول

شرح دعاء المشلول

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ المشرق بنور الباہر علی سواہر الماہیات واللامع بقدرتہ القاہرۃ علی
صفائح الانیات جواہر الانوار العالیات شعشعہ من اشعۃ تجلیاتہ النیرات وشوارق الانوار
الاسفہیدیۃ ضوء من لمعاتہ الساطعات ومشارق شرائف الاجرام العلویات السائرات
الدائرات مکامن اقدارہ النازلات جعل مغارب طبائع المکونات مہاوی النفوس
المجردات ومطالع الشموس البازغات من الجواہر الصاعدات والارواح العارجات من
منازل الظلمات المتراکمات الی بقاع الانوار الزاکیات الشاہقات ما من کینونۃ الا وہی
مرأۃ لجلالہ وما من کینونۃ الا وہی مجلاۃ لجمالہ بہر عیون البصائر غایۃ ظہورہ فی شئونہ
وقہر اعیان الابصار لانہایۃ بطونہ استغنی عن الحجۃ والبرہان بل ہو البرہان اللم علی کل متقرر
تحظا بوجودہ فی عوالم الامکان لا اسماء لاتسمو الی سمو جنابہ الرسوم لاترسم علو قبابہ فطر السن

العقول مقرة بوحدانيته وجبل نواطق السرائر شاهدة على شواهد فردانيته يا علة العلل ويا قديما
لم يزل صل على محمد الذي هو التعين الاول والجوهر الاجل والفيض الاكمل الاشمل مفتتح
فواتح الغيب والشهادة ومفتاح مفاتيح الشرف والسعادة والحد الاوسط لاستنزال رقائق
الحقائق من سماء الجمع الى صقع التفصيل والآية الكبرى من كتاب التكوين وصحيفة التنزيل
مبدأ مبادي النبوة في اللاهوت المنادي بناقور التوحيد في صوامع الملكوت وغاية
غايات الرسالة في معالم الناسوت بل هو الذي تشرفت النبوة بوجوده وتمجدت الرسالة
بشهوده وعلى حليته الاعلى الاسنى مثل المثل الاعلى والاسم الاعظم من اسماء الله الحسنى المتطبع
بالاسرار النبوية المتتبع للاحكام الالهية القرآن الناطق والحق الصادق سلطان اقاليم
طبائع الامكان ومطالع انوار اسناخ نشاءات الاكوان قيم الشريعة الغراء وقوام الطريقة
البيضاء ومقوم حقيقة الضوء الرب الانساني[1] وانسان العالم الامكاني وعلى آله[2] وعترته النقباء

---

[1] قوله الرب الانساني اشارة الى ما حققه الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء ان رؤس الفضائل عفة
وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة وهي خارجة عن الفضيلة النظرية ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد
سعد ومن فاز معه ذلك بالخواص النبوية كاد ان يصير ربا انسانيا وكاد ان يحل عبادته بعد الله وهو سلطان
العالم الارضي وخليفة الله انتهى ولا ريب ان الولاية المطلقة المتحققة في الحقيقة العلوية باطن النبوة الختمية
وهو من اخص خواصها فافهم ١٢ منه [2] قوله وعلى آله انما اعيد الجار ههنا تنبيها على كونه واقعا في دعاء
الصحيفة الكاملة فانكار المجلسي ره ورود الفصل بعلي في مقام الصلوة عليهم في شرح الاربعين ليس بشيء وهو فصيح
على قاعدة العربية ايضا والحديث المتداول في حواشي شرح التجريد الجديد المنسوب الى الشيعة عن النبي صلى الله
عليه وآله من فصل بيني وبين آلي بعلي لم ينل شفاعتي لا اثر منه في كتب الامامية فلا يصح نسبته اليهم اصلا ويؤيد
ما حققه سيد الحكماء المحققين من الاولين والآخرين سند الفقهاء والمحدثين مير باقر داماد قدس سره في تعليقاته

اوتاد الارض و اقطاب السماء شموس الولایۃ و نجوم الہدایۃ مظاہر اللطائف السریۃ و اسرار اللہ المودعۃ فی الہیاکل البشریۃ و بعد فیقول الفقیر الواقف علی باب فناء الفناء المتہم بالوجود

(بقیہ نوٹ صفحہ ما قبل) علی الصحیفۃ الکاملۃ بقولہ اسقاطا اعادۃ الجار مع العطف علی الضمیر المجرور بعید عن حریم اللحۃ لا عن ساحۃ الطلبۃ للتنبیہ علی شدۃ ارتباطہم و اتصالہم بہ و کمال دنوہم و قربہم منہ بحیث لا یصح ان یتخلل ہناک فاصل اصلا کما فی التنزیل الحکیم من قولہ سبحانہ تساءلون بہ و الارحام علی الجر فی قراءۃ حمزۃ و فی قول الشاعر علی ما نقلہ فی الکشاف فاذہب فما بک و الایام من عجب اما الروایۃ فی ذالک فمما یدور علی الالسن فقد سمعناہا مذاکرۃ من الشیوخ ولم یبلغنا بہا اسناد معتبر فی شئی من اصول اصحابنا و مصنفاتہم و فی حواشی جنۃ الامان للشیخ الکفعمی نقلا عن شیخنا ابو الفتح الکراجکی فی الجزء الثانی فی کتابہ کنز الفوائد انی رأیت جماعۃ ینکرون علی من فرق بین اسم النبی و آلہ علیہ السلام بعلی و یزعمون انہم یاثرون فی النہی عن ذلک فلم اسمع خبر ایجب التعویل علیہ فی ہذا المعنی و الصحیح عندی فی ذلک ہو ما دلت علیہ العربیۃ من ان الاسم المضمر اذا کان مجرورا لم یحسن ان یعطف علیہ الا باعادۃ الجار تقول مررت بک و بزید و نزلت علیک و علی عمرو لان ترک ذلک لیس بحسن فالصواب ان یقال صلی اللہ علیہ و علی آلہ لا صلی اللہ علیہ و آلہ الا علی تقدیر ان یکون آلال منصوبا بالعطف علی موضع الہاء من علیہ لان موضعہا نصب لوقوع الفعل و انتہائہ مجرورۃ بعلی فلیس من طور الصحۃ بوجہ فان الکوفیین یسوغون الترک فی حالتی الضرورۃ و السعۃ من غیر تحمل اصلا و اما البصریون فانہم یخصون التسویغ بحالۃ الضرورۃ مراعاۃ لحق البلاغۃ و تنبیہا علی ما فی المقام من الفوائد کما تلوناہ علیک و الیہ کلام الفریقین فی المحذوف لا فی المنوی المسقط من اللفظ لا عن النیۃ فلا تکن من الغافلین انتہی فالعجب من استاذ الاستاذ[*] کیف جری علی ہذا المشہور فی بعض حواشیہ من اسناد تلک الروایۃ الیہم و قد تحقق انہ لا اصل لہا فی اصولہم فافہم ۱۲

ؑ اقطاب السماء اشارۃ الی ما افادہ بعض العرفاء من ان الافلاک تدور علی انفاس بنی آدم فان المراد بآدم الاول و ہو الذات النوری العلوی و بنوہ تراجمۃ الوحی و ورثۃ النبوۃ فانہ لولا انفاسہم و نفوسہم لتبدد نظام السموات فضلا عن الارضین و قد برہنا علیہ فی بعض رسائلنا بالاصول الحکمیۃ و القواعد الفلسفیۃ

[*] الاستاذ مولانا محمد عبد الحی لکھنوی ؒ ۱۲   [*] من السید محمد علی اخ المصنف و تلمیذہ

اعنی مرتضی الوارثی[۱] بن السید الاجل ذی الجاه الرفیع والمجد الرفیع حائز السعادتین الدنیا
والدین السید زین العابدین خان بہادر بن السید مہر علی بن السید الفاضل الورع العابد الرئیس
الاواہ السید عصمة اللہ الحسینی المسعودی الترمذی قدس اللہ اسرارہم واحلہم فی خطائر القدس
اشباحہم ان ہذا صرح مشید وشرح سدید علی الدعاء المتعارف المعروف بالمشلول سمیناہ
بمعراج العقول فی شرح دعاء المشلول کان الشروع فی المجلد الثانی منہ فی احوال حر عجنی
الدہر فیہا تعب الآخران اضرمت النیران فی الجنان الوجود فیہا اشر من العدم[۲] والحیوة

(بقیہ حاشیہ صفحہ ماقبل) ویدل علیہ ما ورد فی دعاء العدیلة وببقائہ بقیت الدنیا وبیمنہ رزق الوری وبوجودہ ثبتت الارض والسماء لا بحضور کونہم غایة الکائنات کما فہمہ الفلسفة القشریة ۱۲ منہ

[۱] قولہ الوارثی اشارة الی ان المصنف یرتفع نسبہ من جہة امہ العابدة المقدسة الطیبة الطاہرة الی سید الواصلین واکمل العاشقین حجة الموحدین مولانا السید محمد وارث رسول نما المعروف مزارہ فی بنارس ومشائخ پھلواری الی الآن منسلکون فی سلسلة ارادتہ طبقا عن طبق لانہا بنت العلامة الادیب المحقق مولانا السید نجف علی الحسینی اعلی اللہ منازلہم فی جنانہ وخصہم برضوانہ ونسبہ یعلو الی بنت مولانا المذکور وارث العلوم الحقیقیة السریة العلویة لان ابنہ مولانا السید محمد ولی رضی اللہ عنہ کان نبیا مجذوبا فطریا ولہ من المقامات العلیة ما لا یستقل بوصفہ القلم فلم یکن لہ عقب وتفصیل تلک الانساب الشریفة فی الرسالة العربیة لجدنا العلامہ مولانا السید نجف علی المسطور وتمام التفصیل فی الانساب فی الکتاب الکبیر لبعض السادة البررة من المعاصرین بالجملة اولئک آبائی فجئنی بمثلہم + اذا جمعتنا یا جریر المجامع + ولکن المشرب المختار ہو ما قالہ الجامی السامی ؎

بندۂ عشق شدی ترک نسب کن جامی کہ درین راہ فلان ابن فلان چیزی نیست ۱۲ منہ

[۲] قولہ اشر من العدم یعنی المشہور بین الفلاسفة ان الوجود خیر والعدم شر وہہنا قد انعکس الامر بہذہ الداہیة الدہیاء فہی غایة فی الاضطراب والانقلاب فافہم ۱۲ منہ

امر من طعم العلقم القوی الجسمانیۃ مع صحتہا علی الظاہر یا و المشاعر العقلانیۃ مع سلامتہا جماد لقد دارت علی رحی الادوار فلم یبق لی دارا و لا دیارا و لا دیارا فلا املک سکونا و لا رکونا و لا قرارا ریاض الانس قد احترقت ارض المسرۃ قد تزلزلت و عقد ضلوع النشاط تفضفضت قد ظلمت الدنیا فی عینی و سلت علی السیف لردینی فلا یخطر ببالی امنیۃ الامنیۃ و لا طاف بہ طائف الا و قد نغص علی عیش الدنیا الدنیۃ بم التعلل لا اہل و لا وطن لا ندیم و لا کاس و لا سکن ؎

کاروانم ہمہ بگذشت زمیدان شہود | ہمچو نقش کف پا نام و نشانم باقیست
طمع فاتحہ از غیر نداریم نیاز | عشق من در پس من فاتحہ خوانم باقیست

فان جزعنا علی تلک الرزیۃ الفادحۃ فہی اولی بالجزع و ان صبرنا فلنعم الصابرون انا للہ و انا الیہ راجعون + ہذا معما قد دہمتنی مبرحات الآلام من ہموم الخصاصۃ و الاقتار و احتوشتنی لاعجات الافکار من ملمات دواہی النکبۃ و الادبار ؎

جہاں بگشتم و دردا بہیچ شہر و دیار | نیافتم کہ فروشند بخت در بازار
کفن بیاور و تابوت و جامہ نیلی کن | کہ روزگار طبیب است و عافیت بیمار

---

۵ قولہ تفضفضت فض الشیٔ بدد و عقد الضلوع جمع عقد ما تمسکت علیہ الضلوع لسلسلۃ الفقار ۱۲ الحکیم سید احمد حسین تلمیذ المصنف ۵۲ و یحق لکل ذی عقل ان یقتدی بامام العقلاء و قبلۃ الحکماء علی علیہ السلام حینئذ فیتمثل بقولہ ع

اری علل الدنیا علی کثیرۃ | و صاحبہا حتی الممات علیل
لکل اجتماع من خلیلین فرقۃ | و کل الذی دون الفراق قلیل
و ان افتقادی فاطما بعد احمد | دلیل علی ان لا یدوم خلیل ۱۲ منہ

فلذلک کادت تلک الجواہر والاعلاق المودعة فی مخازن الاوراق ان تفتک علیہا
ید الحدثان ویسنج علیہا عناکب النسیان وتطمس اثرہا من العیان لولا قام بنشرہا و
نشرہا وطبعہا علی مر الدہور وکر الازمان الامیر الکبیر والرئیس النحریر مالک ازمة
التقریر والتحریر ملک ممالک النظم والسیاسة والناہض باعباء الریاسة رواج
نقود العلوم والکیاسة فی اسواق النظر والدراسة جناب راجہ سید ابوجعفر
ادام اللہ تعالیٰ ارہ وانار فی افلاک العز والاقبال ذکاہ فلہ حق الشکر والثناء علی
لسان العلم الالہی وستیجاب فضل الجزاء اللامتناہی من خالق الجود والرحمة التامة
کماہی -

ثم انی مانویت بالنقض والابرام علی الفاضل[لہ] البارع العلام قدوة الاکابر
الاعلام صاحب عماد الاسلام ان اغمز فیہ بلائمة یزری بشانہ الجلیل او احط من قدرہ
السامی النبیل بل اعترف بطول باعہ وعلو کعبہ فی العلوم الحکمیة والفنون الفلسفیة
کما ہو الاظہر من البدر علی مدار الارتقاء او الشمس فی کبد السماء من حاشیتہ علی
شرح الہدایة الصدریة بل سمعت من الاستاذ[علہ] العلامة فی زمان التحصیل انہ کان یفضلہ
اذا طالع تلک الحاشیة علی الفاضل المتقن ملا حسن و من ضاہاہ من معاصریہ ولکن مع
ذلک مما لا استریب فیہ انہ لما استعلی علیہ الفقہ وملکت علیہ الملکة الکلامیة واستحلی

لہ البحر القمقام مقتدی الانام جناب مولانا السید دلدار علی بن السید معین طاب ثراہ ۱۲ منہ
علہ مولانا محمد عبدالحی لکھنوی علی اللہ مقامہ صاحب التصانیف المشہورة فی المعقول والمنقول ۱۲ منہ

فیہ ذوق الاجتہاد والریاسۃ الامامیۃ التامیۃ بعد عن عرصات العلوم الدقیقۃ
الحکمیۃ وہجرہا لما استقبحہا فتراجع من ملکات العلوم النظریۃ الکلیۃ العرشیۃ العقلیۃ
واخلد الی الفنون الجزئیۃ النقلیۃ العملیۃ فاکثر فی مباحثاتہ مع الحکماء فی کتابہ
ہذا من القضایا الوہمیۃ والمجادلات العامیۃ بالیشہد انہ لیس من تصانیفہ المنیفۃ
اذا قابلناہ بتلک الحاشیۃ الشریفۃ ولم یقنع بذلک حتی تقلد المحدث الاکبر مولانا
الملا باقر المجلسی رحمہ اللہ وہو فضل منہ فی تکفیر الفلاسفۃ والحکماء الصوفیۃ والعرفاء
علی الاطلاق وقد واتقہا الدنیا بالبخت والاتفاق فتحکما علی برزخ السلطنۃ
وتمثال الوزارۃ فتمادوا فی التکفیر والتضلیل الی ان کفر اصنادید الحکماء ورؤس العرفاء
من اہل ملتہا ایضا فقصد بذلک عقائد جماعۃ من ضعفاء العقول ونفر بذلک جم غفیر
من اولاد المومنین عن فنون المعقول الی ان قصروا علی ممارسۃ مسائل عدیدۃ من
الطہارۃ والنجاسۃ وشیء من احکام الصلوۃ والزکوۃ واردفا بہ غلوہما فی تکفیر الصوفیۃ
وتفسیقہم علی الاطلاق واشہارہم من اراذل الفساق فی الآفاق فاصبحت الشیعۃ
جماہیرہم فی الدورۃ المتاخرۃ من الدولۃ الصفویۃ الی الآن صفر الید من علوم البرہان
وذوق العرفان جمیعا الا ما شاء اللہ فصارت اسوا حالا من الاشاعرۃ لانہم وان
سلکوا فی بطون الظلمۃ بعداوۃ الفلسفۃ والحکمۃ قدیما وحدیثا ولکن طائفۃ کبیرۃ منہم قد
حافظوا علی فنون التصوف وبالغوا فی تعظیمہ علما وعملا فبرزت منہم ولو علی سبیل الندرۃ
رہط متضلعون فی ہذا الفن الشریف ومتطلعون علی ہذا المشہد اللطیف بخلاف الشیعۃ

فان وجود هذه الافراد فيهم اقل واندر لان فقهاءهم فى التكفير والتنكير عليهم
اشد[1] واظهر ولكن كل من البعض يقين اذ ضعفت عقولهم لعقلها على جزئيات فقهية
من النكاح والطلاق ترحّلت عنهم الافكار السياسة وغفلوا عن نكات الحكمة المدنية
فذهب عنهم سلطانهم وغلب عليهم من علا[2] فى الحكمة شأنهم والكلام فى هذا الشان

---

[1] قوله اشد واظهر اه لقد حققنا ان عامة فقهاء الشيعة قد التبس عليهم الامر لقلة الاطلاع على هذا الفن الدقيق الشريف وزعموا ان التصوف محصور فى القول بوحدة الوجود فكفروا الصوفية على الاطلاق وليس كذالك لان لهم فردا غيره يشتمل على اسرار الشريعة النبوية وقد نص على هذا التمائز والغيرية بينهما الشيخ الكامل الواصل العزيز النسفى فى كتاب المقصد الاقصى والتفصيل الاوفى والتحقيق الاسنى فى مقدمات كتابنا الحقائق الجعفرية فافهم ١٢ منه

[2] قوله علا فى الحكمة شانهم. اشارة الى استيلاء السلطنة العلية البرطانية على ممالك الهند بحذافيرها فلم يبق فيها اثر من الحكومة الاسلامية وما ذالك الا لاستهلاك سلاطينهم وامراءهم وحكامهم فى الجهل والاستبداد والعيش والغفلة والظلم والفساد الا الشواذ منهم وليس ذالك باول قارورة كسرت فى الاسلام بل هذه شيمتهم من قديم الايام الا ترى الى ما حكى احوال سلاطين الاسلام على بن محمد بن الاثير الجزرى فى سنة ثمان وعشرين وستمائة فى تاريخه الكامل بقوله فما نرى فى ملوك الاسلام من له رغبة فى الجهاد ولا فى نصرة الدين بل كل منهم مقبل على لهوه ولعبه وظلم رعيته وهذا اخوف عندى من العدو قال تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة وقال ابو الوليد محمد بن شحنة فى كتاب روض المناظر فى اخبار الاوائل والاواخر فى احوال تيمور لنگ انه اجتاز على سيواس وحاصرها واخذها بعد ان حلف لاهلها انه لا يضع فيهم السيف فلما تمكن منهم حفر لهم ودفنهم فيها احياء قيل كانوا ثلثة الاف مسلم ثم حرقها وخربها الى غير ذالك مما يعسر ضبطه وكذالك ملوك الاستبداد فى الفرنج لم يكن اقل منهم عسفا وعيثا وشرارة وخبثا الا ان الامم المغربية لما قويت ايديهم فى العلم والاتفاق استنقذوا انفسهم من مخالبهم وجعلوا السلطنة شوروية منذ آت سنين ثم لما تنبهت المسلمون فى زماننا هذا بعد قرون متطاولة على اصول مظالم هذه السباع

طویل ولکن الختم[۱] علی لسان البیان ثقیل و الزمان لایخلو من التهویل و بالجملة لما کان

(بقیه حاشیه صفحه ماقبل) النصارية وسموم تلك الحكومة الاستبدادية السارية واشراف تلك الحشاشة القومية الاسلامية على الفنا رفى اهادية فى الايران والقسطنطنيه ووجدوا فرصة للتنفس من شدائد تلك الفراعنة القاسية اقاموا المجالس الملية الجمهورية واجبروهم على الانقياد للسلطنة المشروطة الشرعية[۱] فخلفت الفراعنة للانقياد لها اولا ثم نقضوه فقامت فتنة عظيمة فى الاسلام وقتل سلطان الترك بهذه الحذعة اربعين الف رجل من المسلمين و اما زنديق الايران ويزيد الزمان فانه آباد فى ملكه بعد نكث العهود والايمان مرارا الف الف نفوس من المسلمين و ما بقى على الذرارى والنساء والاطفال فاستشهد الضفى سبيل الله و نصرة الاسلام والحرية جماعة من المجتهدين والحكماء والمتكلمين والعرفاء مع سائر الشهداء وكانوا ممن صدقوا

[۱] اشارة الى شدة القوانين الحالية من عهد حكومة جناب لارڈ کرزن الى هذا العصر فى سلب حرية الجرائد والرسائل والمجامع لعل الله يحدث بعد ذالك امرا ۱۲ منه

[۱] قوله للسلطنة المشروطة الشرعية، اشارة الى كشف تلبيس من قسم الحكومة والسلطنة الى مشروطة وشرعية كما لبس الامر على العوام كالانعام بعض المجتهدين الجسام وصارعلة لتقسيم الناس وتقسيم الملك بين اعاديهم لاسيما فى الايران فى هذا الزمان ايها المجتهدون الغدارون الخداعون المفسدون المستبدون العميون المخالفون للسلطنة المشروطة مالكم كيف تحكمون على خلاف ما هداكم ائمتكم الطاهرون ففى الصافى عن نهج البلاغة عن على عليه السلام من استبد برائه هلك ومن شاور الرجال شاركها فى عقولها وفى الاستشارة عين الهداية وقد خاطر من استغنى برائه، والله انكم اقبح حالا وما لا من عبدة الاصنام لان صنمهم لاينطقون ولايظلمون وان صنمكم الجبار القهار يزيد الايران فقد هدم بيت الله واحرق القرآن و انجيل فى سفك الدماء وشدة الظلم والعدوان فرعون وشداد وهامان والحجاج وناد رشيطان فما لكم تضلون الناس باهوائكم مثل احبار اليهود وتحشو بهم بطاعته وتشترون الملة والاسلام بالنصارى على دراهم بخس بخس ولاتفهمون الا تسمعون كيف يهتف القرآن بان من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون، ايها الناس لاتتخذوا احباركم ورهبانكم اربابا من دون الله ومن يفعل ذالك فليس من الله فى شئ واصغوا الى ما ارشدكم اليه المولوى المعنوى ؎
اے بسا ابلیس آدم روے ہست * پس بہر دستے نباید داد دست * انى انصح لكم وان كنت اعلم انكم لاتحبون الناصحين اجمعنا الله واياكم على الحق واليقين ووقانا من وساوس شرور الشياطين ؎ دام سخت ست مگر یار شود لطف خدا * ورنہ آدم نبرد صرفہ ز شیطان رجیم * وبالجملة فان هذا التقسيم باطل لان المشروطة عين الشرعية فقد غلطوا فيه بجعل قسم الشئ قسيماً والقسم الثانى لها المستبدة ولاحظ له من الشرعية اصلا كما قد تقرر والسلام على من اتبع الهدى واليه الرجعى فافهم ۱۲ منه
انما اردنا استكنان هذه المطالب بما لها فى اشارات الفاظ الخطبة ولكن بعض احباب الاطباء قد دكدنا استكشاف شئ منها فى المنهيات فالحقناها بالمتن ولكن قد بقى بعد كثير من الحنايا بالعثير عليها من تدبر فيها ۱۲ منه

الحق القراح مذہبی ومسلکی ومنہجی فاذا خولفت ترفعا وتعندا فربما کشفت قناع
الارتیاب عن وجہ الصواب وابتغیت بنصرۃ المومنین من الحکماء المتالہین ودفع
الاذی عنہم استحقاق شی من الثواب والرحموت عند رب الملک والملکوت
وتجدید سوق شوق الحکمۃ والعرفان فی نفوس المترعرعین منہم فی ہذا الزمان
لیعلو بہ قدر الاسلام والایمان علی سائر الادیان والا فلست ممن یلعب
نفسہ فی التصلف والتعلی بالرد والقدح فی افاضل الدوران وما توفیقی الا باللہ
علیہ توکلت والیہ انیب انہ قریب مجیب وبالجملۃ فلا یظن بنا ان الفاضل جناب المجتہد
الافضل الاکمل العالم الاعلم من المنکرین بل مما لا یستحل الشک فیہ انہ ملک المناظرین
وسید المتکلمین ومن حیث استجماعہ کثیرا من العلوم من المنطق والفلسفۃ والفقہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ماقبل) ما عاہدوا اللہ علیہ فمنہم من قضا نحبہ ومنہم من ینتظر وما بدلوا تبدیلا فال امر اساس
الظلم والعدوان السلطان العنید عبد الحمید فی قسطنطنیۃ الی ان غلب علیہ الجمہور وعزلوہ ثم جعلوہ
فی السجن کاصحاب القبور مکروا ومکر اللہ واللہ خیر الماکرین واما فرعون الایران فہو کالمعزول المنفیین فی
ہواء الروس ومن اتبع ہواہ بدل ہوان خسران بائس بوس لعل اللہ یقبلہ شر قتلۃ ویعذبہ فی
اسفل طبقات نار جہنم یصلونہا فبئس القرار ولعمری ما کان اثم ارباب الشوری الا وضع التحدیدات الشرعیۃ
والتقییدات القانونیۃ العقلیۃ علی الوہیۃ ہذہ الفراعنۃ لیقل مظالمہم التی لا یحد ولا یعد وضبط الضوابط الکلیۃ العدلیۃ
لاحقاق حقوق الانسانیۃ بین البریۃ تحت القواعد الناموسیۃ وبالجملۃ فاستقصاء سلاسل العلل فی الترقیات
والتنزلات بین الاقوام یوذن بانتہائہا الی استعباد طبعیۃ العقل للجہل وقد قضی الوطر فی تعلیم النکات السنیۃ
کتاب اللہ الحکیم ولکن نبذوہ اللہ وراء ظہورہم فظہر شیطان الجہل علی عقولہم وشعورہم فاردا ہم فی جہنم
الذلۃ والمسکنۃ والانقہار للاغیار فہم فیہا لا یموتون ولا یحیون قاتلہم اللہ انی یوفکون ١٢ منہ

والاصول وتصانیفہ فی ہذہ الفنون وکمال قوتہ فی المناظرۃ مع المعاصرین کما ہوالظاہر من تصنیفاتہ العالیۃ الکلامیۃ کان فرداً وحداً فی العالمین وقل من ساہمہ فی مجموع الکمالات فی اللاحقین الا ان الخطاء قلما یشذ منہ بشر والعصمۃ المطلقۃ یعد تحققہا ویندر۔

ولقد کان من شدتی فی احقاق الحق وحبی ایاہ ان کلام الاستاذ الوحید اذا لم یوافق ما ادی الیہ اجتہادی واستقر علیہ اعتمادی لم اکترث فی توجیہ الاعتراض علیہ وتیسیر الایراد الیہ فانہ وان کان اباً روحانیاً لنا ولہ علینا حق عظیم یقصر عنہ لسانی وخامر حبہ جنانی ووجب تعظیمہ علے ارکانی ولکن الانصاف والحق احق بالمحبۃ والاستتباع وقد جبل علیہ بحمد اللہ ہذا الطباع الشعاع[1] ومع ذالک فادعائی ان ادعاء التحقیق الناصع ونیل الحق الواقع فی کل مقام لا یلیق بہذہ النفس المستہلکۃ فی غواسق العلائق الہیولانیۃ والعقل المستغرق فی غوامر غواشی العوائق الظلمانیۃ الا ان یاخذ بیدہ التوفیقات الالہیۃ والعنایات الربانیۃ ؎

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید | دیگراں ہم بکنند آنچہ مسیحا میکرد

---

[1] الشعاع کسحاب التفریق ومن النفوس التی تفرقت ہموہا وطار فوادہ شعاعاً تفرقت ہمومہ ۱۲ قاموس

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قولہ علیہ السلام

اللھم

اختلف النحویون فیہ فقال الخلیل وسیبویہ معناہ یا اللہ والمیم المشددۃ عوض من یا وقال الفراء کان اصلھا یا اللہ ام بخیر فلما کثر فی الکلام حذفوا حرف النداء وحذفوا الھمزۃ من ام فصار اللھم ونظیرہ قول العرب ھلم والاصل ھل فضم ام الیہا حجۃ الاولین علے فساد قول الفراء وجوہ الاول لوکان الامر علی ما قالہ الفراء لما صح ان یقال اللھم افعل کذا الا بحرف العطف لان التقدیر یا اللہ آمنا و اغفر لنا ولم نجد احدا یذکر ہذا الحرف العاطف والثانی وھو حجۃ الزجاج انہ لوکان الامر کما قال لجاز ان تیکلم بہ علی اصلہ فقال اللھم ام کما قال وھلم ثم تیکلم بہ علی الاصل فیقال وھل ام الثالث لوکان الامر علی ما قالہ الفراء لکان حرف النداء محذوفا فکان یجوز ان یقال یا اللھم فلما لم یکن ہذا جائزا علمنا فساد قول الفراء بل نقول کان یجب ان یکون حرف النداء لازما کما یقال یا اللہ

اغفرلی واجاب الفراء عن ہذہ الوجوہ فقال اما الاول فضعیف لان قولہ یا اللہ
ام معناہ یا اللہ اقصد فلو قال واغفر لکان المعطوف مغائرا للمعطوف علیہ
فح یصیر السوال سوالین احدہما قولہ امنا والثانی قولہ واغفرلنا اما اذا
حذفنا العطف صار قولہ واغفرلنا تفسیرا لقولہ امنا فکان المطلوب فی الحالین
شئیا واحدا فکان ذالک اکد ونظائرہ فی القرآن کثیرۃ واما الثانی
فضعیف ایضا لان اصلہ عندنا ان یقال یا اللہ امنا ومن الذی ینکر جواز
التکلم بہذا لک وایضا فلان کثیرا من الالفاظ لا یجوز فیہا اقامت الفرع مقام
الاصل الاتری ان مذہب الخلیل وسیبویہ ان قولہ ما اکرمہ معناہ ای شئی
اکرمہ ثم انہ قط لا یستعمل ہذا الکلام الذی زعموا انہ الاصل فی معرض التعجب فکذا
ہہنا واما الثالث فمن الذی سلم لکم انہ لا یجوز ان یقال یا اللہم وانشد الفراء
وما علیک ان تقولی کلما سبحت اوصلیت یا اللہما وقول البصریین ان ہذا الشعر
غیر معروف فحاصلہ تکذیب القول ولو فتحنا ہذا الباب لم یبق شئی من اللغۃ والنحو
سلیما عن الطعن واما قولہ کان یلزم ان یکون ذکر حرف النداء لازما فجوابہ انہ قد یحذف
حرف النداء کقولہ یوسف ایہا الصدیق افتنا فلا یبعد ان تختص ہذا الاسم بالزام
ہذا الحذف ثم احتج الفراء علی فساد قول البصریین من وجوہ الاول انا لو جعلنا المیم
قائما مقام حرف النداء لکنا قد اخرنا النداء عن ذکر المنادی ہذا غیر جائز فانہ
لا یقال اللہ یا وعلی قولکم یکون الامر کذالک الثانی لو کان ہذا الحرف قائما مقام

النداء بجاز مثله فی سائر الاسماء حتی یقال زیدم وبکرم والثالث لو کان المیم بدلا عن حرف النداء لما اجتمعا لکنهما اجتمعتا فی الشعر الذی رویناه الرابع ان العرب یزیدون هذه المیم فی الاسماء التامة لافادة معنی لبعض احرف المبائنة للکلمة الداخلة علیها فکان المصیر الیه فی هذه اللفظة الواحدة حکما علی خلاف الاستقراء العام فی اللغة وانه غیر جائز هذا البیان وان لم یکن ملائما لسبک هذا الشرح ولکنه لا یخلو من فائدة فی استدراج الافهام فی مبادی الکلام من الاسهل الارفق الی الغامض الادق ومع ذلک فهو اوفق بالمقام من حساب الجمل الاعدادی الذی جنح الیه الفاضل العارف السبزواری فی شرح الجوشن فانه فن وهمی لا یصلح ان یکون مطمح نظر الحکماء الا علی سبیل الفکاهة والتفنن واما لفظة الله فالمشهور بین الجمهور انه علم للذات المستجمعة لجمیع صفات الکمال ولکنه غیر متجه لان التحقیق الآتی ان الالفاظ موضوعة بازاء المفاهیم الذهنیة دون الحقائق الخارجیة وقد تقرر انه یستحیل حصول حقیقته تعالی فی الذهن علی الاطلاق لان حیثیته حقیقة دهیته ووجوده عین وجوده الخارجی فلو تحصل فی الذهن لزم انقلاب الحقیقة فهو موضوع لذاک المفهوم اولا وبالذات وبواسطتها لتلک الذات الواجبة القدوسیة ولما کان ادراک الاعیان الخارجیة بذاتها منحصرا فی الشهود الحسی او العلم الاشراقی واستحال کون الذات الحق تعالی مجده محاطا للعقول ومشاهدا للنفوس فی الاذهان والعیون فی الاعیان کما تقرر فی مقره

فیکون الوضع عبثا لانه فائدة حصول الموضوع له متے اطلق او احس به وعلی
ذاک التقدیر یسقط اعتبار اللفظ واذن لا یشا الیه مطلقا لاعقلیة ولاحسیّة
فما توہم انه لوکان موضوعاً لذاک المفہوم لم یکن مفید اللتوحید لامکان الاشتراک
فیه فاسد لان افادته للتوحید انما ہو باعتبار مصداقه لامن حیث ہو ہو فانه لوکان
متعددا لکان کل واحد منہما فاقدا لکمال الآخر لاستحالة تطرق الاتحاد
والعینیّة بینہما فلا یکون واجبا مصداقا لہذا اللفظ الشریف واذن دلالته علی
البساطة ظاہر لوجوب افتقار الکل الی الاجزاء فلا یکون جامعا لجمیع صفات
الکمال لکونه فاقرا لہویة الی الغیر فضلا عن الکمالات الثانیة والثالثة ولعلنا
نعود الی بسط وتفصیل فیه فیما سیاتی ان شاء اللہ العزیز واما علی وق الصوفیہ
فہذا اللفظ موضوع بازاء الذات المطلقة المجردة عن سائر النسب والاعتبارات
حتی عن ذالک التجرد وبالجملہ بلا اعتبار قید مرتبة وعدم اعتباره وقیل علم
للمرتبة الالہیة التی ہی عبارة عن احدیة جمع جمیع النسب والاعتبارات
الاسمائیة الوجوبیة للذات المطلقة واستدلوا علیه بان وضعه بازائه وان
کان ممکنا لکن لاطائل تحته لان فائدة وضع الالفاظ افادة المعنی الموضوع اوستفادتہ
والذات المطلقة الحقة الواجبة لیس بمدرک ولامفہوم ولامشہود ولامعلوم لغیرہ
اصلا فضلا عن ان یدل علیه بلفظ واشارة وہو عندنا لیس بشئ لان الذات فی
المرتبة الالہیة کالمطلقة فی استحالة الحصول فی العقل قطعاً عندنا وعندہم فکیف

يجوز وضع اللفظ بازائه الا ان يكون موضوعاً لمفهوم ما كما اشرنا اليه نعم ولكن يعجبني
كلام بعض الصوفية انه لا يصح ان يكون للحق اسم علم يدل عليه لا له مطابقة
بحيث لا يفهم منه معنى آخر[1] فافهم۔

[1] اشارة الى ان مذهبهم ان الحق من حيث اطلاقه واحاطته لا يسمى باسم ولا يضاف اليه حكم ولا تعيين بوصف
ولا رسم ليس نسبة الاقتضاء اليه باولى من نسبة اللااقتضاء فان الاقتضاء المتعقل اذ ذاك والمنفي هو حكم متعين
ووصف مقيد ثم ليعلم ايضاً ان الاقتضاء وان كان ذاتياً فان له ثلث مراتب حكمه من حيث المرتبة الاولى
هو انه لا يتوقف تعينه على شرط ولا موجب يكون سبباً لتعينه وحكمه من حيث المرتبة الثانية هو انه يتوقف تعينه على
شرط واحد فحسب وحكمه من حيث المرتبة الثالثة هو ان ظهور احكامه يتوقف على شروط واسباب ووسائط فحكم
الاقتضاء الاول الفيض الذاتي لا الموجب والتعقل في مقابلة قابل واستعداد وحكم الاقتضاء الثاني التوقف
على شرط واحد وجودي فحسب وذالك الشرط الوجودي هو العقل الاول الذي هو الواسطة بين الحق وبين ما قدر
وجوده من الممكنات الى يوم القيامة واما حكم الاقتضاء من حيث المرتبة الثالثة فان ظهور اثره وحكمه موقوف
على شروط شتى كباقي الموجودات وليس المراد ان ههنا اقتضاءات ثلثة مختلفة الحقائق بل هو اقتضاء واحد له
ثلث مراتب ظهور وتعيين بمن حيثية كل مرتبة منها اثر وآثار ثم ان اقسام اللفظ الموضوع من حيث تشخص
المعنى وعمومه وخصوص الوضع وعمومه على ما يقتضيه التقسيم العقلي ابتداءً اربعة لان المعنى اما متشخص اولا وعلى
كلا التقديرين فالوضع اما خاص اولا فالاول ما يكون موضوعاً لمتشخص باعتبار تعقله بخصوصه ويسمى هذا الوضع
وضعاً خاصاً الموضوع له خاص كما اذا تصورت ذات زيد ووضعت لفظه بازائه والثاني ما وضع لمتشخص باعتبار تعقله
لا بخصوصه بل بامر عام ويسمى ذالك الوضع وضعاً عاماً الموضوع له خاص كاسماء الاشارات وهذا القسم مما يجب ان يكون
معناه متعدداً والثالث ما وضع لامر كلي باعتبار تعقله كذالك ويسمى هذا الوضع وضعاً عاماً الموضوع له عاماً
كما اذا تصورت معنى الحيوان الناطق ووضعت لفظ الانسان بازائه والرابع ما وضع لكلي باعتبار تعقله بخصوصية
بعض افراده وهذا القسم مما لا وجود له بل هو مستحيل لان الخصوصيات لا يعقل كونها مرآة لملاحظة كلياتها بخلاف
العكس واذا دريت هذه الاقسام تفطن ان وضع لفظ الله لذاك المفهوم من قبيل الثاني وان التعدد ممتنع بالبرهان
الخارجي لا باعتبار نفس الوضع فتدبر ۱۲ علی قاسم خان تلميذ المص۔

قوله سلام اللہ علیہ
یا اسمع السامعین

رجوع سمعہ وبصرہ الی علمہ الحضوری بالاشیاء او بالعکس بالنسبۃ الی سائر المسموعات والمبصرات وبالجملۃ سعۃ علمہ لایخفی ولانہ مفیض القوۃ السامعۃ والباصرۃ علی السامعین والباصرین وہذہ المسألۃ لما کثرت فیہ المشاغبات والمناقشات فنشیر اولا الی بعض الزلات فی کلام الافاضل ثم نردفہ بما ہو التحقیق الکامل عندنا فاقول توھم صدر المتالہین رح فی الہیات الاسفار والمبداء والمعاد بان شیوخ الامامیۃ ومنہم المحقق الطوسیؒ والاشاعرۃ وفاقاً للفلاسفۃ النافین لعلمہ تعالی بالجزئیات الزمانیۃ المتغیرۃ ارجعوہما الی مطلق العلم فاولوا السمع الی نفس العلم بالمسموعات والبصر الی نفس العلم بالمبصرات وفیہ نظر لان شیوخ الامامیۃ ولا سیما سلطان الحکماء والمتکلمین النصیر الطوسی قد صرحوا فی علم الواجب بغیرہ علی سبیل التفصیل بانہ عبارۃ عن نفس صدور الممکنات وایجادہا وحضورہا لدیہ معقولۃ فوجودہا عنہ ومعقولیتہا لہ متحدان فی المصداق فلیس طریق ہذا النحو من العلم عندہم الا الحضوری الشہودی الاتری الی عبارۃ قواعد العقائد للحکیم الاجل الطوسیؒ منہا انہ تعالی سمیع وبصیر ویدل علیہ احاطتہ بما یصح ان یسمع ویبصر ولہذا المعنی

وللاذن الشرعی باطلاق ہاتین الصفتین علیہ تعالیٰ یوصف بہما وقال العلامۃ الحلی رحمہ اللہ
فی شرح کشف الفوائد اتفق الناس علی انہ تعالیٰ سمیع بصیر واختلفوا فی معناہ فذہب
الفلاسفۃ وابو القاسم الکعبی وابو الحسین البصری الی انہ عبارۃ عن کونہ تعالیٰ عالماً
بالمسموعات والمبصرات وقد ثبت فیما تقدم انہ تعالیٰ عالم بکل معلوم فثبت المطلوب
واثبت جماعۃ من المعتزلۃ والاشاعرۃ معنیً زائداً علی العلم قیاساً علی الشاہد
ثم قال بعد الرد علی الاشاعرۃ والحق ما ذکرہ ابو الحسین من انہ نوع من العلم الی
آخرہ وہذا یدل صریحاً علی انہ لیس المختار عندہ فی ہذہ المسألۃ مسلک الاشاعرۃ
کما زعم بل اختار مذہب الفلاسفۃ ومن وافقہم کابی الحسین فان المراد بالعلم
والاحاطۃ فی ہذا الکلام انما ہو العلم الحضوری الشہودی الا ان یقال ان
مسلک الاشعری فی ہذہ المسألۃ یوافق ابا الحسین والفلاسفۃ کما یفہم من ظاہر
شرح التجرید الجدید واما سعی العلامۃ اللاہجی فی حواشی الٰہیات شرح
التجرید الجدید فی اثبات مغائرۃ مذہب الاشعری ہذا المسلک الفلاسفۃ فلا
حاصل لہ عندنا الا ان محصلہ لا یزید علی دعوی مغائرۃ السمع والبصر للعلم الحصولی
والحضوری ولکنہ ادعاء صرف لا دلیل لہ علیہ والظاہر ان العلم الحضوری الشہودی
لہ مراتب متفاوتۃ من جملۃ مراتبہ او افرادہ العلم بالمسموعات والمبصرات علی اقسامہا
فی الجسمانیات والمجردات علی ما سیظہر لک التحقیق فیہ والعلم الحضوری لو اجبی
بسائر المجعولات والجزئیات من المسموعات والمبصرات وغیرہا من اشد انواعہ

ظهورا وجلاءً فوق ما يوصف او يدرك ولكن الحق عندنا ان الاشاعرة ذهبوا
الى غير ما ذهب اليه الفلاسفة وابو الحسين فى هذه المسألة لان امامهم فى المحصل
قد صرح بان الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية قالوا انهما صفتان زائدتان
على العلم وهذا النقل مما يعوّل عليه لانه اعلم الناس بمذاهبه وان القول ما قالت
حذام وكذا الكلام فى شرح رسالة العلم وشرح الاشارات والتجريد على ما نطق
(اى محقق الطوسى ١٢ منه)
به العلامة الحلى فى شرحه صرح فى انه ينفى كون علمه تعالى بالصور وثبت العلم الحضورى
بالاشياء وبالجملة لما انكر الامامية زيادة الصفات الثبوتية الحقيقية عليه تعالى
وكذا ابطلوا علمه تعالى بالممكنات بالصور فلا يتوهم ان يميلوا الى كون السمع والبصر
من الصفات الزائدة على مطلق العلم او ان يجعلوا العلم من الصفات الزائدة
على الذات الواجبية كالاشاعرة وهذا مما اتفق عليه كلمتهم قديماً وحديثاً فلا يصح توهم
كون مذهبهم فى هذه المسألة موافقا للاشاعرة ثم ان الفلاسفة لا ينفون علمه تعالى
بالجزئيات المتغيرة كما حققه هذا الصدر الاعظم فى شرح الهداية الاثيرية وغيره
وسياتيك منا فيه تحقيقات بارعة ان شاء الله اذا بلغنا الى مسألة علم الواجب
وثانيا ان عماد الاسلام لم يحسن خدمة الملة الامامية ههنا على ما ينبغى لما قد
وقع فيه تقصيرات عديدة اما اولا فانه تبع الاشاعرة كشارح المواقف وشارح
التجريد فى الاستدلال على كونه تعالى سميعا بصيرا ولكن استيقن بدليل مزيف عندهما
وهذا من العجب العجاب فى هذا الكتاب الا ترى الى قوله وكما عقل كونه فاعلا

بلا جارحة و عالما بلا قلب و دماغ فلیعقل کونہ بصیرا بلا حدقة و سمیعا بلا اذن
اذ لا فرق بینہما و یؤیدہ ما قیل انہ تعالی حی وکل حی یصح اتصافہ بالسمع والبصر ومن
صح اتصافہ بصفة اتصف بہا او بضدہا و ضد السمع والبصر ہو الصمم والعمی وانہما من
صفات النقص فامتنع اتصافہ تعالی بہما فوجب اتصافہ بالسمع والبصر انتہی کلامہ ورده
فی شرح المواقف بانہ موقوف علی مقدمات لا صحة لہا الاولی انہ حی بحیوة
مثلنا المصححة للاتصاف بالسمع والبصر وانہ ممنوع اذ حیاتہ مخالفة
لحیوة غیرہ فلا یجب کونہا مصححة لذالک الاتصاف ولہذا لا یصح علیہ
بسبب حیاتہ الجہل والظن والشہوة والنفرة مع صحتہا علینا بسبب حیوتنا المقدمة
الثانیہ ان الصمم والعمی ضدان لہما وہو ایضا ممنوع بل ہما عدم ملکة لہما فلا یلزم
من خلوہ عن السمع والبصر اتصافہ بہما لجواز انتفاء القابلیة راسا واما اتصافہ
بعدمہما مع انتفاء القابلیة فانہ لیس نقص عندنا کیف وہو اول مسالة المتنازع
فیہا بیننا المقدمة الثالثة ان المحل لا تخلو عن الشئ وضدہ وہو دعوے بلا
دلیل علیہا وقد تقدم ضعفہ بان الہواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة
کلہا المقدمة الرابعة انہ تعالی منزہ عن النقائص کلہا والعمدة فی اثباتہ الاجماع
فلیعول علیہ ای علی الاجماع فی ہذہ المسالة ابتداء انتہی بقدر الحاجة فکفی
للقوة الناقدة الاستدلالیة وہنا وللتضعیف نقصا ان تمسک فی التائید
علی مذہبہ بدلیل مردود عند صاحبہ المخالف لہ ایضا فان لم یکن عندہ کذالک

فعلی ذمتہ ان یجیب عن تلک الایرادات علیہ ولیس من الجواب عنہا فی کتابہ عین ولا اثر فتبصر فلا یدری کیف رضی بہذہ الحجۃ الداحضۃ لہم فان الفضلاء الامامیۃ لم یقل احد منہم بان حیوتہ تعالی کالحیوۃ الحیوانیۃ الداثرۃ بخلاف الاشاعرۃ فان بعضہم قد ذہب الیہ کما یشہد بہ شرح المواقف حیث قال فی عنوان الحجۃ المذکورہ وقد احتج علیہ بعض الاصحاب بانہ حی الی اخرہ وثانیا العجب لم یدرک الارتباط بین المؤید والمؤید لہ فان الدعوی کونہ سمیعا بصیرا بلا اذن وحدقۃ ولا ربط لہذا التائید والدلیل بہ کما لا یخفی وانما اوردہ فی شرح المواقف وشرح التجرید استدلالا علی مطلق اتصافہ تعالی بالسمع والبصر لا علی اتصافہ بالسمع والبصر بدون الآلات وبینہما بون بین فافہم وثالثا قال قد سبق ان کلما صح اتصاف الواجب بہ یجب اتصافہ بہ انتہی وکان حق التعبیر عنہ علی لسان الحکمۃ الالہیۃ ان یقول کلما صح اتصاف الواجب بالامکان العام یجب اتصافہ بہ لتعالیہ عن الامکان الذاتی والاستعدادی کلیہما قطعا وکونہ واجب الوجود من جمیع الوجوہ فالصفات الکمالیۃ الثابتۃ للموجود بما ہو موجود یجب اتصافہ بہ فالواجب علیہ ان یقرر او لا کون السمع والبصر کذالک ثم کونہما من الصفات الثابتۃ بضرورۃ المذہب وستیضح علیک ان شاء اللہ ورابعا لم یظہر من کلامہ ما ہو مسلک الامامیۃ فی ہذہ المسألۃ فیما بین المذاہب المختلفۃ فان قولہ ولا نعنی بکونہ سمیعا بصیرا الا انہ تعالی یدرک ما یدرک لنا بلحظۃ العین والقوۃ السامعۃ انتہی

یحتمل العلم الحصولی ایضاً فان الادراک ربما یرادف مطلق العلم فالحاصل انہ یعلم مسموعاتنا ومبصراتنا ولکن لا یدری ان ہذا العلم ہہنا ہل ہو علی وفق المعتزلۃ او الاشاعرۃ او الحکماء او غیرہم اذ قد یطلق مطلق الادراک علی الاحساس ایضاً وقد کان الواجب علیہ تبیینہ وتعیینہ لتمیز المذہب الحق المختار من بین تلک الاہواء البائدۃ والآراء الفاسدۃ

وثالثاً الحق عندنا ان مسلک الامامیۃ فی ہذہ المسألۃ ہو الذی کشف عنہ حکمۃ الاشراق حیث قال العلامۃ الشیرازی فی شرحہ لما تبیّن ان الابصار لیس من شرطہ انطباع شبح او خروج شعاع بل یکفی فی الابصار عدم الحجاب بین الباصر والمبصر اذ عند مقابلۃ المستنیر للعضو الباصر یقع للنفس علم اشراقی حضوری علی المبصر فیدرکہ واذا کان عدم الحجاب کافیاً فی العلم الاشراقی الحضوری ونور الانوار نور محض لا یمکن احتجابہ عن ذاتہ ولا احتجاب غیرہ من الموجودات العقلیۃ والحسیّۃ عنہ فنور الانوار ظاہر لذاتہ وغیرہ ظاہر لہ فلا یعزب عنہ مثقال ذرۃ فی السموات والارض اذ لا یحجبہ شیٔ عن شیٔ واذا لم یحجبہ شیٔ عن شیٔ فیدرک جمیع الاشیاء بالاشراق الحضوری الذی ہو اشرف انحاء الادراک لا بصور فی ذاتہ وانہ اذا لم یحجبہ شیٔ عن شیٔ فعلمہ وبصرہ واحد انتہیٰ وقال علامۃ الاشراق وصدر حکماء الآفاق فی تعلیقاتہ علیہ لما کان علمہ سبحانہ بالاشیاء عبارۃ عن اضافۃ نوریۃ حضوریۃ فکان علمہ تعالیٰ

عنده راجعاً الے بصره وعند غیره فمن یری ان علمه بالاشیاء عبارة عن
صورة حاصلة منها فی ذاته کما عند المشائین کان عندهم بصره تعـ راجعاً الے
علمه لان کل صورة حصلت فی الذهن وان تخصصت بالف تخصیص وهی کلیة
شائیة فلا یکون العلوم بها شخصیا مبصراً وهذه الطریقة اجود فعلمه تعـ بکل شئ
اضافته القیومیة الیه واضافته الیه ابصاره له فیکون قدرته وعلمه وبصره
شیئا واحداً وقدمت الاشارة الے انه لا یعرض له تعـ اضافات متخالفة
بل له اضافة واحدة تصحح سائر الاضافات وهی عالمیته وقدرته وبصره و
وجوده ورحمته ومبادی هذه الاضافات کلها ایضاً شئ واحد هو واحد هو ذاته
الذی هو عین صفاته الکمالیة کما ان قیومیته الاضافیة هی عین جمیع اضافاته
الی الاشیاء علی الترتیب السببی والمسببی وتعدد الاضافات العقلیة علی الوجه
المذکور لا یوجب تکثراً فی ذاته فنور الانوار لقوة سلطنته علی الاشیاء وشدة
قهره لها بالقوة النوریة الغیر المتناهیة یکون حاضرة وظاهرة له حضوراً وظهوراً
لا یتصور ان یکون اتم منه ولا اکمل فلا یحجبه شئ عن شئ ففنفس وجود الاشیاء
عنه نفس ابصاره ایاها واشراق نوره الوجودی علیها فعلمه نفس قدرته اذ النور
فیاض لذاته والوجود الواجبی قیوم لغیره انتهی وقال فی تفسیره لآیة الکرسی
انه تعالے اذا کان حیاً کان سمیعاً بصیراً لان الحیوة مصححة للادراک لا ما یوجب
تکثراً او تجسماً والمصحح للشئ بمعنے الامکان العام فی عالم الربوبیة وعالم التجرد

کاشف عن الضرورۃ اللزومیۃ اذ لا جہۃ امکانیۃ فی ذات واجب لاستلزامہا
الترکیبۃ من الجہتین الامکان والوجوب کما لا وجہ ہناک للامکان بمعنی القوۃ
والاستعداد لانہ من لواحق المادۃ الجسمانیۃ کما حقق فی مقامہ وانما قلنا ان
السمع والبصر مع کونہما نحوین مخصوصین من الادراک لا یوجبان نقصا ولا
تکثر الان تخصصہما لیس باعتبار المحل لیوجب التجسم تعالی عنہ علوا کبیرا بل
اما باعتبار المتعلق فان مدرک احدہما الاصوات والحروف ومدرک الآخر
الاضواء والالوان او باعتبار نفس الادراک فانہما مما یعتبر فیہما المشاہدۃ
الحضوریۃ والانکشاف الاشراقی النوری بخلاف مطلق العلم بالمسموعات والمبصرات
اذ لا یقال لہ السمع والبصر ما لم یکن بنحو المشاہدۃ فیکون اتصافہ تعالی بہذین
الوصفین بالحقیقۃ لا بالمجاز کما ظن اما الجارحۃ المخصوصۃ فلیست معتبرۃ فی مطلق
السمع ولا فی مطلق البصر اذ لو فرض ان اللہ خلق الحالۃ الادراکیۃ فی الجبہۃ لکان
الشخص بصیرا وکذا الحال فی السمع او لا تری ان الانسان فی حالۃ النوم وہو
عبارۃ عن عدم استعمال النفس حواسہا الظاہرۃ لکلال وفتور یعرضہا یبصر و
یسمع لا بہاتین الجارحتین ولا بغیرہما بل بذاتہا الحیثیۃ السمیعۃ البصیرۃ فاذن
للنفس فی ذاتہا سمعا وبصرا وذوقا وشما ویدا باطشۃ ورجلا ماشیۃ وہذہ الحواس
الجسمانیۃ الظاہرۃ حجاب لہا عن استعمال مشاعرہا وقواہا وجنودہا الباطنۃ
وعند رفض ہذہ العوائق اما بالموت الارادی او الطبعی تحقیق بذاتہا وتخلص عن

استعمال آلاتها الذاتیة وجنودها الباطنیة والیہ اشیر فی قولہ تعالی فکشفنا
عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید فاجعل النفس الناطقة مقیاسا لک فی معرفة
کثیر من الصفات الالٰهیة لانہ سبحانہ خلقها لیکون معرفتها ذاتا وصفاتا وافعالا
مرقاة لمعرفة باریها کذالک فان قلت فلما ذا لم یستعمل فی حقہ تعالی
انہ شام او ذائق او لامس قلنا لاشعار ہذہ الثلثة بالتجسم دون الحاستین الاولیین
لانهما الطف الحواس ومحسوساتهما الطف المحسوسات کما ذکرہ بعض الحکماء
الاسلامیین فی رسالة لہ انتهی کلامہ وانما نقلناہ بتمامہ لاشتمالہ علی طائفة
من الاسرار الربوبیة وہذا الذی اسقناہ من انہ مذہب الامامیة ہو المصرح فی
احادیث ائمتهم علیهم السلام منها فی الکافی عن ابی جعفر الثانی علیہ السلام فی
جواب السائل فکیف سمینا ربنا سمیعا قال لانہ لایخفی علیہ ما یدرک بالاسماع
ولم نصفہ بالسمع المعقول فی الراس وکذالک سمیناہ بصیرا لانہ لایخفی علیہ ما یدرک
بالابصار من لون وشخص اہ فقولہ لایخفی فیہ دلالة علی العلم الاشراقی الشهودی
حتی انہ حذر عن لفظ العلم ولم یقل لعلم المسموع والمبصر لئلا یتوہم العلم الحصولی
وفی حدیث آخر منہ قال الصادق علیہ السلام انہ تعالی سمیع بغیر جارحة وبصیر بغیر
آلة بل یسمع بنفسہ ویبصر بنفسہ اہ الی غیر ذالک من الاحادیث والمحصل ان نفس
ذاتہ تعالی الذی ہو الوجود المحض الذی لااتم منہ ینکشف لہ المسموعات ویحضر
لدیہ المبصرات ولیس معنی السماع الا حضور صورة المسموع وکذا البصر الا حضور صورة

البصر عند قوة دراکة تسمی بالسمع والبصر ولیس من شرط السماع ان یکون بآلة او بحلول صورة فی ذات السامع والباصر او فی آلة منہ بل انما روح معناہ انکشاف المسموع وحضورہ سواء بنفسہ او بصورتہ فذاتہ تعالیٰ سمیع اذ ینکشف عندہ المسموعات وسمع اذ بہ یقع ذالک الانکشاف لا بامر آخر وکذا البصر واذن ظہر انہما کمالان للموجود بما ہو موجود ولا یوجبان تجسما ولا انفعالا امطلقا فیکون فقدانہما نقصا فیہ تعالیٰ فیجب اتصاف الواجب بہما کما قد وقع علیہ اجماع اطلاق الشریعة الحقة فافہم۔

قولہ صلوات اللہ علیہ

یا حیّ

یعتبر فی مفہوم الحیوة الادراک والفعل وکونہ تعالیٰ حیا وان اتفق علیہ العقلاء ولکن اختلفوا فی کیفیتہ فقال الاشاعرة بناء اعلیٰ مسلک زیادة الصفات الواجبیة علیہ ان حیوتہ تعالیٰ صفة زائدة توجب صحة العلم والقدرة وقال الامامیة والحکماء والمعتزلة بناء اعلیٰ عینیة الصفات انہا عینہ تعالیٰ وہی عبارة عن کون وجودہ الحقیقی بحیث یصدر عنہ افعال الحیوة قال الشیخ الرئیس فی الہیات الشفاء

ان الحیوة التی عندنا تکمل بادراک و فعل ہو التحریک ینبعثان عن قوتین مختلفتین
وقد صح ان النفس مدرکہ وہو ما یعقلہ عن الکل ہو سبب الکل ہو بعینہ مبدا رفعلہ
وذالک ایجاد لکل فمعنی واحد منہ ہو ادراک و سبیل الی الایجاد فالحیوۃ منہ لیس
مما یفتقر الی قوتین حتی یتم بقوتین ولا الحیوۃ منہ غیر العلم و کل ذالک لہ بذاتہ
انتہی واختار سلطان الحکماء المحققین النصیر الطوسی فی شرح رسالۃ العلم لاثبات حیوتہ
تعالی طریقۃ حسنۃ سہلۃ تیادر العقول الی الاذعان بہ وہکذا فی غیرہ من الصفات
حیث قال المسألۃ الخامسۃ عشر فی ان کونہ حیا ہل یرجع الی کونہ عالما او ہو وصف
زائد علی ذالک المستند فی اثبات الحیوۃ ہو الذی ذکرناہ وہو ان العقلاء
قصدوا وصفہ تعالی بالطرف الاشرف من طرفی النقیض ولما وصفوہ تعالی
بالعلم والقدرۃ وجدوا کل ما لا حیوۃ لہ ممتنع الاتصاف بہما وصفوہ بالحیوۃ
لاسیما وہو اشرف من الموت الذی ہو ضدہا عندہم ونعم ما قال عالم من اہل بیت
النبوۃ ہل یسمی عالما وقادرا الا انہ وہب العلم للعلماء والقدرۃ للقادرین
وکلما میزتموہ فی اوہامکم فی ادق معانیہ فہو مخلوق مصنوع مثلکم مردود
الیکم والباری واہب الحیوۃ ومقدر الموت ولعل النمل الصغار یتوہم ان للہ زبانیتین
کما لہا فانہا یتصور ان عدمہما نقصان لمن لا یکونان لہ ہکذا حال العقلاء فیما
یصفون اللہ بہ فیما احسب والیہ المفزع انتہی ولکن قال صدر المتالہین فی
الاسفار انہ ضعیف لانہ لیس کلما ہو اشرف من طرفی النقیض یصح اتصافہ تعالی بہ فان

الصلابة اشرف من الرخاوة والحركة من السكون والكروية افضل الاشكال مع انه
لا يصح اتصافه تعالی بها بل يجب ان يكون اتصافه تعالی بالاوصاف الكمالية مشروطا
بكونه من العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود ولئلا يستدعی عروضها له تغيرا او
تكثرا او افتقارا الی شیء واذا حصلها علی هذا الوجه فيثبتها للواجب تعالی لانه
مبدأ سائر الوجودات وكمالاتها ومعطی الكمال المطلق اولی بذالك الكمال
من غيره انتهی اقول هذا التضعيف عندی غير قوی لان وصف الواجب بالصفات
الكمالية لما كان موقوفا فی التعقل علی اتصاف الموجود المطلق من حيث هو كذالك
بها فی نفس الامر فذالك الاتصاف ينطوی فيه هذا الاتصاف وهو متضمن له فعدم
ذكر الموقوف عليه عند ذكر الموقوف مع وضوح الاول عند الممارسين فی فن
الربوبية كالطواء بعض المقدمات لوضوحه وحذفها عند ذكر بعض المقدمات الأُخر
فی القياسات المركبة وهو كثير ثم انا لا نسلم ان الواجب غير متصف بالصلابة لان
الصمد فی سورة التوحيد معناه قريب من الصلابة لانه المصمت الذی لا جوف له
ويتصف الواجب به حسب ما يليق بعلو شانه ومناعة مكانه من التنزيه والتسبيح مثلا انه
ليس بممكن ذی مهية ليكون اجوف بل هو واجب الوجود بذاته فهو صلب مصمت
بهذا المعنی وكذا وقع وصف المجردات بالسكون فی كلمات المعلم الاول ونقله صدر رح
فی الشواهد الربوبية وكذا بالحركة واولهما فی المنهية بالامكان والوجوب وكيف
يتوهم ورود هذا الايراد بعد قوله العقلاء قصدوا وصفه تعالی فالعاقل من حيث هو عاقل

مجرد ولا یصف المجرد الصرف الذی ہو فی غایۃ التجرد الا ما ہو الیق بشان الموصوف لہ من التجرد والتقدس من اشرف طرفی النقیض فکیف یصفہ بالصفات الجسمانیۃ من حیث ہی جسمانیۃ الا علی الوجہ الذی اشرنا الیہ وانما یوتی بالفاظ یوہم التشبیہ کالسمع والسمیع والبصیر تقریباً لافہام العوام وتسکینا واستینا سالہا متدرجا من العالم الناسوت الی الملکوت والجبروت لئلا یقعوا فی اول الامر فی ہادیۃ الانکار لمطلق الصفات الکمالیۃ الالٰہیۃ فافہم۔

قولہ علیہ السلام

یا قیّوم

معناہ کما حقق سید الحکماء الامکانیۃ المعلم الاول للحکمۃ الیمانیۃ میر داماد قدس سرہ فی الافق المبین انہ الذی لہ قوام الحقیقۃ وتقرر الذات بنفسہ ومنہ قوام جملۃ المہیات وتقررہا والواجب ہو الذی لہ ضرورۃ قوام الحقیقۃ ووجوب الوجود بنفس ذاتہ ومنہ وجود جمیع الموجودات وبوجہ آخر لما کان لمفہوم ہذا الاسم جزأن فیدل بکل واحد منہما علی مسئلتین من فن الربوبیۃ احدہما لما کان قائما بذاتہ فہو عالم بذاتہ لان العلم ہو الصورۃ الحاضرۃ من المعلوم عند العالم فالصورۃ

المادیۃ والعوارض الجسمانیۃ لا تستصلح للمعقولیۃ ولیعتبر فی العالم کونہ موجودا
بالفعل مجرد الذات عن الشوائب الہیولانیۃ علی ما سینکشف علیک تفاصیلہ
فالواجب لما کان قیوما بذاتہ لم یکن فی ذاتہ صورۃ لمادۃ فیکون معقولاً بالفعل لا بالقوۃ
واذا کان ذاتہ معقولا بالفعل کان عاقلا بالفعل واذ لا اثنینیۃ فی ذاتہ فیکون
عقلا وعاقلا ومعقولا وثانیہما لما کان مقوما لغیرہ بواسطۃ او بغیر واسطۃ و
کان عالما بذاتہ فاذا علم ذاتہ بجمیع جہاتہ فیکون عالما بما سواہ من الموجودات
لان العلم بالعلۃ یستلزم العلم بالمعلول فواجب ان یکون عالما بکلیاتہا وجزئیاتہا
واسبابہا ومسبباتہا وروابطہا وارتباطاتہا من مبادیہا الابداعیۃ
والحرکات الاستعدادیۃ الی نہایات وجوداتہا الشخصیۃ الزمانیۃ اذ ما من شیئ
الا وہو یتعلق ویستند الیہ فی سلسلۃ العلل والمعلولات فلا یعزب عن علمہ مثقال ذرۃ
فی السموات والارض وہو العزیز الحکیم وسیاتیک تفصیلہ فی مسألۃ علم الواجب تعالیٰ
ان شاء اللہ وبوجہ آخر یبرہن بہ علی اثبات الواجب جل شانہ بانہ لو لم یکن مقوما
لغیرہ لم یتحقق موجود ما فی نفس الامر ولا شک انہ یتحقق فی نفس الامر امکان موجود
ما من الموجودات الممکنۃ الی الامکان الوقوعی فی جانب الوجود لا الامکان الذاتی
فلا بد من علۃ مقدمۃ علیہ بالوجود ولا شیئ یصح ان یتقدم علیہ بالوجود الا الواجب
الوجود بالذات وہو المط واذا تجلی لک نبذ من اسرار ہذا الاسم الشریف فلا
اظنک تابیا فیما ورد فی صحاح الاحادیث من انہ اسم الاعظم فافہم اعلم ان

کل وجود مجعول بالجعل البسیط فلا قوام له فی ذاته وہویة الا بالجاعل فلا
یتصور له ہویة مستقلة بنفسها منحازة عن جاعلها ومقومها فوجود کل مجعول متقوم
بوجود الحق تعہ ولکن لا بمداخلة ویکون غیره ولکن لا بمزائلة کما اشار الیه
امام الموحدین امیر المومنین علیه السلام فی خطبة التوحیدیة

وبوجه آخر ہو القیوم فلا یجوز اطلاقه علی غیره من الممکنات لان القیومیة
مختصه بذاته تعالی فان معناه ہو الذی لا یجوز علیه العدم باعتبار نفس حقیقته
وکماله الحقیقی بوجہ من الوجوه فانه لو کان کذالک لکان عدمه بالذات او بطلان
مالوجوده مدخل فی وجوده او لعدمه کالموانع والاول باطل لانه لو اقتضی عدم نفسه
لما وجد والشی لا یقتضی عدم نفسه والا لما تحقق وکذا الثانی لانه وحدانی الذات
من جمیع الوجوه لا شرط له فی ذاته والا لما کان غنیا وکذالک الثالث
لان ماسواه تابع له لاحتیاج الکل الیه لکونه واجبا وغنیا فلا موضوع له ولا
مساوی له فی القوة ممانعا له بخلاف غیره من الممکنات والموجودات فانه ولو کان
قائما بذاته علی اسم الجوہر ولکنه لا یخلو من شرائط ولا سیما من شرط الامکان
الذاتی وکذا التحقق کثرة الموانع فی الحوادث الزمانیة والکائنات الهیولانیة
المتجددة فلا یکون قیوم بذاته الا ہو وبوجه آخر یمکن الاستدلال به علی
توحیده تعہ بانه لما کان قیوما قائما بذاته مقوما لجمیع ماسواه فلا یفتقر الی شیٔ
اصلا لان الافتقار الی شیٔ ینافی القیومیة فهو بسیط الحقیقة عن الاجزاء

الخارجیۃ والحدیۃ والمقداریۃ وما ہوالاواجب الوجود بذاتہ فیکون وجودہ عین ماہیتہ فلایتعدد لانہ ان کان شیئان وجودہما عین المہیتہ فلایختلفان بالحقیقۃ فان حقیقتہما واحدۃٌ وہی الوجود المحض ولازم الوجود لایختلف فیہما فلا یقع الامتیاز بہ وللعرض الغیر اللازم لیس مقتضی للمہیتہ واحدۃ والالکان لازماً متفقاً فی کلیہما فلابد من مخصّصٍ خارج عنہ یخصصہ بہ وبتعین ہویتہ بذالک التخصیص فیکون ممکناً وقد فرضناہ واجباً واما شبہتہ ابن کمونہ من منع کون وجوب الوجود حقیقۃ واحدۃ بتجویز ان یکون حقیقتان بسیطتان مختلفان کلتاہما حقیقۃ واجب الوجود لان المفہوم متصور فی العقل والحقیقۃ مجہولۃ الکنہ فہی مدفوعۃ بان اشتراک مفہوم وجوب الوجود بینہما یستلزم اشتراک مصداقہ بینہما قطعاً کما ان وحدۃ الحیوانیۃ فی المعنے والمفہوم یوجب اتفاق الحیوانین فی المہیۃ المشترکۃ التی ہی مصداقہا وعلیٰ ہذا فیتم البرہان وتحقق ان کلقیوم فہو واحد حقیقی لاشوبہ کثرۃ اصلاً ومن شاء تفصیل التحقیقات فی ہذہ المسألۃ فعلیہ بکتابنا مشاہد الانوار فی شرح رسالۃ بہمینار وسیاتی فی ہذا الکتاب فی شرح بعض الاسماء مزید التفصیل فیہ ان شاء اللہ۔

قوله علیه السلام

یا حکیم

فالحکمة ہی افضل علم بافضل معلوم فلا حکیم بالحقیقة الا ہو وغیرہ یستعیر الحکمة منہ فان ذاتہ لکونہ واجب الوجود بذاتہ افضل مما سواہ لافتقارہ فی وجودہ وحقیقتہ الیہ وہو عالم بذاتہ لذاتہ وعقل و عاقل ومعقول فی العلم الحضوری بذاتہ وغیرہ لایصل الا الی طائفة من لوازمہ ولواحقہ المتعقلہ لہ حسب ما اودع فیہ من قوة الادراک وضعفہ قال الشیخ الرئیس فی التعلیقات الحکمة معرفة الوجود الحق ہو واجب الوجود بذاتہ فالحکیم ہو من عندہ علم واجب الوجود بالکمال وکل ما سوی واجب الوجود بذاتہ ففی وجودہ نقصان عن درجة الاول بحسبہ فاذن یکون ناقص الادراک فلا حکیم الا الاول اذ ہو کامل المعرفة بذاتہ انتہی کلامہ وبالجملہ فکونہ تعالے حکیماً بوجہ اتم یبتنی علی ارکان ثلثة الاول کونہ عالماً بنظام الخیر للموجودات الخلقیة والامریة وہو المسمی بالعنایة علی اصطلاح الفلسفہ الالہیة الثانی کونہ فاعلاً لہ علی حسبہا والثالث ترتب الغایات علی فعلہ علی وجہ یودی سلسلة الغایات الی نفس ذاتہ لاستحالة کون ما سواہ علة غائیة لفعلہ فہو المبداء والغائة ففیہ منہ والیہ واحد فہو حکیم باعتبار تعقلہ لذاتہ

الاشرف الاعلی ولفعله ولما یترتب علیه من الحکم والغایات اللامتناهیة
اللاتقفیة ولا یخفی اختصاص الحکمة الالهیة علی هذا الوجه به تع ولیس لما عداه
منها الا حظ طفیف باخس علی سبیل الاستعارة والاستفاضة منه وجودا و
علما سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العزیز الحکیم وبعبارة اخری
هو حکیم بمعنی انه عالم بالاشیاء الممکنة کلیاتها وجزئیاتها باسبابها وشرائطها
ولواحقها وبمعنی غایة الاحکام ونهایة الاتقان فی فعله ونظام ایجاده کما صرح
به الرئیس فی التعلیقات فی مقام آخر وکذا فی الحکمة العلائیة هذه عبارته
حکمت نزدیک ما بر دو چیز افتد یکی بر دانش تمام - و دانش تمام اندر تصور آن بود
که چیز را بماهیت چیز شناسد و بحد و باندر تصدیق تصدیق یقینی بود بتمامی
سببها آن چیزها که ایشان را سبب است و دیگر بر کنش که محکم بوده و محکم
آن بود که هرچه فریضه بوده مر بودن او را ببود و هرچه فریضه بوده مر نگاهداشت
و را چندانکه اندر مایه وی بشاید ببود و هرچه آرایش بوده بود را نه فریضه را
نیز ببود و واجب الوجود مر همه چیزها که چنانچه هستند و اند وبه اسباب تمامی داند
بدانکه همه از وی اند و اسباب ایشان از وی است پس بایں معنی او حکیم است
و حکمتش هم علم است و واجب الوجود آنست که هستی همه چیزها از وی هست و همه
چیزها هم فریضه هستی وی داده است هم انچه بیرون از فریضه وی چنانچه
ما اندرین باب کتابی خواهیم کردن اگر زمانه مهلت دهد و این معنی اندر قرآن مجید

جانگاه گفته است یکی آنجا گوید ربنا الذی اعطی کل شئ خلقه ثم هدیٰ و نیز از آنجا
که گوید الذی قدر فهدی و نیز از آنجا که گوید الذی خلقنی فهو یهدینی و حکیمان
مر آفرینش فریضه را کمال اول خوانند و آفرینش زیادت را کمال ثانی خوانند
پس واجب الوجود حکیم مطلق است انتهی کلامه الشریف و اما جمهور العامة فغلطوا
فی اطلاق الحکیم علی الطبیب و انما الطب من فروع الفن الطبعی من الفلسفة
والحکمة و هو اخس و ادون من الالٰهی فضلاً عن الطب و لذا لم یکن جالینوس
مع کمال مهارته فی فنون الطب مستاهلاً لتلقیب الحکیم لانه لم یکن له قدم
راسخ فی الحکمة الالٰهیة و بالجملة فالجماهیر من العوام و ان لم یعرفوا حکیما الا
الطبیب لجهلهم بحقیقة الحکمة و عزة الحکماء و لکن لو جرینا علی ظنونهم فلا حکیم ایضاً
بمعنی الطبیب الا هو لان افاضة الشفاء و وجود الصحة الزائدة المماثلة لها
علی الابدان الحیوانیة انما هو منه جل شانه کما ورد فی الدعاء یا طبیب من
لا طبیب له و انما الطبیب خادم للطبیعة بتشخیص الادویة والاغذیة المناسبة لا
حوالها و لا فعل له فی تاثیر الادویة والاغذیة و ازالة الاعراض و الامراض
اصلاً و انما هو من العلل المعدة الخارجیة البعیدة للصحة فافهم۔

قوله علیه السلام
یا خالق النور والظلم

ای الوجود الحقیقی للاشیاء لان النور والوجود متحدان علی ما تقرر فی الحکمة المتعالیة والظلمة هی المهیة فالوجود مجعول له تعالی بالذات جعلاً بسیطاً والمهیة بالعرض فهو بهذا المعنی خالق النور والظلم الا ان شیخ الاشراق ممن صرح باصالة المهیة واعتباریة الوجود فی کتاب حکمة الاشراق ولکن اختار الجعل البسیط فی المهیات فینعکس الامر ویکون المهیة نورا والوجود ظلمة ولما جعل النور مجعولاً بالذات حتی جرده عن المهیات عقولاً ونفوساً وصدق علیه تعریف الوجود الحقیقی دون المصدری فکانه اعترف باصالة الوجود فصار کلامه متناقضاً وکلما قیل فی رفع التناقض فعندی غیر مرضی علی ما اوردناه فی حواشی المشاعر اما المختار عندنا فاصالة الوجود واعتباریة المهیة موافقاً لصدر المتالهین وغیره من المحققین ولذالک اشرنا الیه اولاً هذا علی طریقة العلم الالهی و اما المعنی الظاهری علی سبیل الفن الطبیعی فنقول انهم وان فرقوا بین النور والضوء بان النور هو الضوء القائم بالمضیئ بغیره کما للقمر والضوء هو القائم بالمضیئ بالذات کالشمس علی ما فی قوله تعالی هو الذی جعل الشمس ضیاء والقمر نورا ولکن لا تعبیر

مثل ہذہ الفروق اللغویۃ فی العلوم الحقیقیۃ الفلسفیۃ وان کان میل ما من الشیخ
الرئیس ایضًا فی طبعیات الشفاء الی ہذا الاطلاق العرفی ولکن قد یطلق احدہما
فی مقام الآخر فی العلوم الحقیقیۃ یدل علیہ صریحا قول شارح حکمۃ الاشراق
بان النور والضوء والشعاع بازاء عبارۃ شئت لکمال محسوس لکل ما یستضیئ بہ
انتہی بلفظہ والامر ہیّن وبالجملۃ فالنور والضوء سواء کان جسما علی مذہب اصحاب
الشعاع او کیفیۃ قائمۃ بالجسم فخالقہ الباری جل شانہ اما علی الاول فلما تقرر
ان الجسم والجسمانی لا یکون علۃ لجسم البتۃ حتی النفس الناطقۃ لانہا مستکملۃ
بالبدن والعلۃ الذاتیۃ لا یستکمل بمعلولہا ثم ان فاعیل النفس لا تحصل الا بمشارکۃ
الجسم ووضعہ لانہا جسمانیۃ الفعل عقلانیۃ الذات والا لم یکن تفاعیل عقلاً ہف
واذن فلا یمکن ان یوجد جسما مطلقا فضلا عن بدنہا اذ لا وضع لبدنہا بالنسبۃ
الی بدنہا ولا لجسم آخر قبل وجودہ فیجب ان یکون عقلا مجردا وینتہی فی العلیۃ
لامکانہ الی الواجب الحق تعـ وعلی الثانی فحدوثہ بمقابلۃ المضئی بالذات للمتضئی
لتحقق استعداد حاصل بہا للافاضۃ من المبادی العالیۃ بواسطۃ المضئی کما حققہ
الشیخ الرئیس فی التعلیقات واتقن التحقیق فیہ شیخ الاشراق حیث قال فی
شرح حکمۃ الاشراق بعد ابطال جسمیۃ الشعاع بل ہو ہیئۃ ای عرض تحصل فی
الاجرام عند مقابلۃ النیر بتوسط جرم شفاف کالہواء والماء وغیرہ من الشرائط
والمفیض لہذہ الہیئۃ المبصرۃ اعنی الشعاع وکذا غیرہ من المدرکات الحسیۃ من

من المسموعة والمذوقة والمشمومة والملموسة وكذا للصور المتخيلة والعقل المفارق فان جميعها انما يحصل فى قوانا من واهب الصور والآلات والشروط اللتى يحصل عندها الادراك هى معدات لافاضة فيض الصور علينا ولولا القصور البشرى لما احتجنا فى الادراك الى توسط هذه الاشياء بل كان مفيد الصور والهيآت يفيدنا اياها بدونها كما هو الحال فى النفوس الفلكية واذا كان عرضا فلا ينتقل من محل الى محل لاستحالة الانتقال على الاعراض بل يحدث فيما يقابل الشمس ابتداء الا انتقالا وعلة هذه الهيئة هى المعدة لما عرفت آنفا لا الفاعلية لانه واهب الصور ولا القابلية لانها الاجسام المستنيرة وهذه الاجسام كالمرايا طها لكونها مظاهر لوجودات تلك الاشعة النورية الجسمية لظهورها على سطوحها كما كانت المرايا مظاهر لوجود الاشباح المقابلة لها من العقل المفارق ايضا فاذن العلة المعدة للشعاع هو المضئ بواسطة جسم شفاف كالهواء على معنى ان حصولها للمضئ علة معدة لحصولها فى المستضئ بالواسطة المذكورة انتهى كلامه واما الظلمة فهى اما كيفية وجودية ساترة للالوان او عدم ملكة وعلى التقديرين فيستند خلقها اليه تعالى وليست بعدم صرف حتى ينافى المجعولية وقد يستدل على وجودها بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور وهذه الفقرة من الدعا ايراد فيه بان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص والعدم والملكة كالعمى وبالجملة فعلى التقديرين فى لغائة ضعفها يحتاج

فی تحققہا الی علۃ ما اقوی منہا وینتہی الی الواجب الحق اما علی نہج علم السلوک والاشراق فالمراد بالنور والظلم الحجب النورانیۃ والظلمانیۃ والثانی عالم الاجسام والبرازخ العلویۃ والسفلیۃ والاول عالم العقول والنفوس المجردۃ وتقدیم الاول علی الثانی ذکرا قد وقع علی ترتیبہما ہکذا طبعا وخلقا لان الاول قد وقع مقدما علی الثانی فی القوس النزولی ولعقول والنفوس السماویۃ فی سلاسل العلل للثانی لما قد تقرر فی الفلسفۃ ان الصورۃ شریکۃ العلۃ للمادۃ والعلۃ لہا ہی العقول المجردۃ بہذہ المشارکۃ والمصاحبۃ وانکار شیخ الاشراق للہیولی وقصرہ علی الصورۃ لیس بشیء فانما دلائلہ ضعیفۃ مدخولۃ کما قد تحقق فی مقامہ ولکن یستقیم المعنی علی کلا المذہبین فان المراد بالظلمۃ عالم الاجسام سواء کان عبارۃ عما یترکب من المادۃ والصورۃ علی التحقیق او یکون نفس الصورۃ علی مسلک الاشراق وقد اصطلح الاشراقیۃ علی تسمیۃ الجسم وعوارضہ جواہر غاسقۃ وہیآت ظلمانیۃ ما عدا النور العارض للاجسام وعلی ہذا فالمراد بخالق الظلم خلق الاجسام وعوارضہا وبالنور عوالم المجردات من العقول فی الطبقات الطولیۃ والعرضیۃ والانوار الاسفہیدیۃ الارضیۃ والسماویۃ والانوار العارضۃ لہا وللاجسام بخلاف منہج السلوک فان الانوار العارضۃ للاجسام داخلۃ عندہم فی الظلمات وبالجملۃ فہو خالق لجمیع الانوار الجوہریۃ والعرضیۃ والاجسام السفلیۃ والاجرام السماویۃ طرا فہو خالق النور والظلم

ثم فیہ دقیقہ وہو ان افراد النور اشارۃ الی کون الانوار حقیقۃ واحدۃ مختلفہ بالشدۃ والضعف بخلاف الظلمات والاجسام والاعراض فانہا حقائق وانواع مختلفہ کما حققہ شیخ الاشراق ولذالک اوردہا بصیغۃ الجمع واما علی بحث ذوق السلوک فالمراد بالنور والظلمۃ الاسماء والصفات الالہیۃ ای الحجب النورانیۃ کالظہور واللطف والجمال والظلمانیۃ کالبطون والقہر والجلال ولیس الغیر حجابا علیہ والا لزم کونہ محدودا مقیدا واستلزم الامکان بل ہو الحجاب علی ذاتہ لشدۃ ظہورہ علی کل مبدع ومخترع وکائن او یکون صفاتہ حجابا علی ذاتہ وافعالہ حجابا علی صفاتہ ع ح فقل ؎

نہانی از ہمہ عالم زبسکہ پیدائی	حجاب روی تو ہم روی تست در ہمہ حال
ازاں میان ہمہ در چشم من تو می آئی	بہر چہ می نگرم صورت تو می بینم
جمال خود بلباس دگر بیارائی	ز رشک تا نشناسد کسی ترا ہر دم

فیکون معنی الخلق التقدیر علی ہذا التقدیر فالحاصل انہ مقدر النور والظلم ای الحجب النورانیۃ والظلمانیۃ وربما یطلق الخلق بمعنی التقدیر فی المحاورات الشرعیۃ واللغویۃ کما لا یخفی فلا ضیر۔

قوله علیہ السلام

یامن لا یعلم ما ہو ولا کیف ہو ولا این ہو ولا حیث ہو الا ہو

اقول بتوفیق اللہ جل سلطانہ لیس المراد اثبات ہذہ المقولات لہ تعالیٰ
لتعریتہ وتنزیہہ عن الحیثیۃ المعروضۃ لہا بل المراد سلب تلک الاشیاء عنہ سلباً
بسیطاً وتعلق قولہ لا یعلم ما ہو بقولہ علیہ السلام الا ہو ویصیر ہذہ القضایا السلبیۃ
التی لا کیف ہو وامثالہ معترضۃ ثم فیہ دقیقۃ وہو انہ علیہ السلام لو قدم ہو لصیر
تلک موجبۃ معدولۃ المحمول فلم یکن ہی مفید السلب الکیفیۃ وامثالہا عنہ سلباً
بسیطاً الذی ہو قرۃ عین التنزیہ ویوہم اشعارہ لاستعداد اتصافہ بالکیفیۃ
علی ما فی عدم الملکۃ وہو بری عن شائبۃ الاستعداد من کل وجہ لکونہ علی نہایۃ
مراتب الفعلیۃ فتقدیم السلب اشعار الی ہذہ النکتۃ فافہم المعنی الثانی ان یتعلق
لا یعلم بقولہ لا کیف ہو ولا این ہو وامثالہ والمعنی لا یعلم عدم تکیفہ بالکیفیۃ
وعدم تاینہ بالاین وعدم تحیثہ بالحیثیات الا ہو فان قلت نحن ایضاً نعلم ہذہ
التنزیہات فکیف یصح حصر علمہا فیہ تعالیٰ قلنا وجہ الحصران علمنا بہا ناقص وعلمہ بہا

بل لا نہایۃ

اتم و اکمل و ذالک لان العلم التام بلوازم الذات من حیث ہی کذالک و لواحقہ
و صفاتہ ایجابیۃ کانت او سلبیۃ حقیقیۃ او اضافیۃ لا یحصل الا بالعلم التام بالذات
و لیس العلم التام بالذات الا لہ لامتناع احاطۃ الغیر بہ فہو عاقل لذاتہ بذاتہ و
عالم بہ علماً تاماً لان کل مجرد عقل و عاقل و معقول لذاتہ فضلاً عن علۃ العلل و
جاعل الانوار کلہا و یلزم منہ العلم التام بلوازمہ و لواحقہ مطلقاً و ہو المعنی بقولہ
الا ہو فافہم المعنی الثالث انہ قد تقرر فی مدارک المعلم الکبیر الفلاسفۃ ان المعانی
الثابتۃ للانواع و الاشخاص الجسمانیۃ و عوارضہا ثابتۃ للمجردات و لکن بنحو
اعلا و ارفع من الاجناس و ابسط فجمیع الانواع الطبیعیۃ الجسمیۃ توجد فی العقل
مع عوارضہا و لکن علی وجہ یلیق ببساطتہ و نوریتہ قال فی اثولوجیا ان
الانسان الحسی صنم للانسان العقلی و العالم الجسمانی صنم و ظل للعالم النوری العقلی
العقلی و ان لسائر الصور الجزئیۃ الجسمانیۃ حقائق کلیۃ فی عالم القضاء منہ یسمی
ارباب الانواع و جمیع القوی الطبیعیۃ و النباتیۃ و الحیوانیۃ توجد بوجود
النفس و تتحد بہ و لکن وجوداً نفسانیاً اعلیٰ و ارفع من الجسمیۃ و بالجملۃ فسائر الصور
الجزئیۃ الجسمانیۃ مع عوارضہا توجد بوجود العقل وجوداً عقلیاً و سائر العقول توجد
بوجود الواجب وجوداً لاہوتیاً و ہو نور الانوار و کل الاشیاء بجمیع العوارض
الجسمانیۃ من الکیف و الکم و الاین توجد فی الواجب وجوداً لاہوتیاً ارفع من
شوائب الجسمیۃ بہذہ الوسائط و ہذا کالید و الجلوس و القول و المقول فی

حق الواجب الوارد فی الشرع الشریف فکما ان معانیہا ثابتۃ لہ علی وجہ
لائق بربوبیتہ وقیومیتہ فکذلک ہذہ العوارض الجسمانیۃ من الکیفیۃ والکمیۃ
والاینیۃ ثابتۃ لہ تعالی علی وجہ صالح لعظیم شانہ وجلالہ وسلطانہ ولا یعلمہا علی وجہ
الاحاطۃ التامۃ والاکتناہ اے لایعلم ثبوتہا لہ علی ہذا النحو الا ہو لان الاستدلال
من جہۃ الاثر علی المؤثر علم ناقص وقد انحصر علمنا فیہ واما طریقۃ الصدیقین
فی اثبات الواجب فلا یعطی الاکتناہ بحقیقۃ الواجب حتی یستلزم العلم بلوازمہ و
منہا ہذہ العوارض علی الوجہ اللائق بالوجود المتعالی الواجبی وغایتہ ہو
العلم بالوجہ بہا ہذا علی تقدیر حمل الجملۃ الدعائیۃ علی المعنی الظاہری المتبادر
الی الافہام ولقد وقع الاجمال فی ہذا الکلام فنفصلہ نذرا من التفصیل لئلا یعسر درکہ
علی الاذہان المتوسطۃ فلیعلم ان اللائق بشانہ تعالی من جنس الکیف قسم منہ وہو
العلم وہو جوہر ہناک لانہ عین ذاتہ فلا یعلم کیف ہو من جہۃ العلم الا ذاتہ لا غیرہ
لامتناع العلم بحقیقتہ التی ہی عین العلم فیمتنع العلم الاکتناہی لغیرہ بعلمہ
بذاتہ ولغیرہ ایضا واللائق بہ من جنس الاین لیس ہی الہیئۃ الحاصلۃ للشیٔ
بسبب حصولہ فی المکان لارتفاعہ عن سلاسل الازمنۃ والامکنۃ بحاق تجرد
الشامخ المتعالی بل وعاء السرمد ہو المختص بہ تعالی شانہ لما حقق سید الحکماء
والمعلم الاول للحکمۃ الیمانیۃ میر داماد قدس سرہ فی کتاب الایماضات عرش
السرمد ہو نفس محوضۃ الموجودیۃ والنسبۃ التی ہی للموجود المحض لا من بعد العدم

الی الموجودات الثابتة بالقبلیة والمعیتة فکما یقال الخارج ظرف من
ظروف الوجود ولایعنی ان ہناک شیٔ اخر غیر الوجود العینی بل انما یعنی ان للشیٔ
حصولا اصلیاً لا فی لحاظ الذہن فقط بل خارج الاذہان فکذالک یقال وعاء
الدہر وعرش السرمد نوعان من ظروف الوجود العینی ویعنی الحصول الاصلی
للشیٔ فی الاعیان خارجاً عن افق الزمان وما یعتریہ اما مع صدق سبق العدم
الصرف او بحیث یتعالیٰ من کل وجہ عن احتمال العدم انتہی کلامہ فقد
تبین ان وعاء السرمد عین وجود القیوم لا شیٔ منفصل عنہ کالظروف الجسمانیة
وانما عبر علیہ السلام بہذین اللفظین من الکیف والاین تقریباً لافہام العوام
وشفقةً علیہم من التدہش والتورط فی مغالیط الاوہام کما ان ذلک دیدن
الباری جل شانہ فی تحاور الالفاظ المألوفة للعوام الغیر اللائقة بشانہ
مثل الاستواء والجنب والید وغیرہ ویقرب منہ ما فی الشواہد الربوبیة لصدر
المتالہین فما فی العالم شیٔ الاولہ فی اللہ اصلہ وکل مالہ حد نوعی مما فی العالم
فہو منحصر فی عشر مقولات اذکان موجوداً علی صورة موجدہ فجوہر العالم صورة
ومثال لذات الموجد واعراضہ لصفاتہ فمتاہ لازلہ واینہ لاستوائہ علی
العرش وکمہ لعدد اسمائہ وکیفہ لرضاہ وغضبہ ووضعہ لقیامہ بذاتہ ویداہ مبسوطتان
وجدتہ لکونہ مالک الملک اضافتہ لربوبیتہ وان یفعل لایجادہ وان ینفعل لاجابة
السوال وعلی ہذا القیاس اجناس المقولات وافرادہا وانواعہا فما من شیٔ ظہر

في العالم الاول له في الحضرة الالهية صورة تشاكله ولولاہي ما ظهر لان وجود المعلول ناش من وجود العلة فكل ما في الكون ظل لما في العالم العقلي وكل صورة معقولة ہي على مثال ما في الحضرة الالهية ولكن يجب ان يعتقد ان ما ہناك على وجه اعلا واشرف والافذاذ في غاية الاحدية والجلالة لا يشابه شيئا ولا يشابهه شئ بوجه من الوجوه فليس بجوہر والالكان له مهية ولكان مشتركا مع غيره في مقولة الجوہر فيمتاز بفصل فيتركب ذاته وہو محال ولا يوصف ذاته بصفة زائدة فتعالى ان يكون له كيف او كم او وضع او اين او متى او جدة او فعل او انفعال وفعله ليس الا اضافة القيومية المصححة لجميع الاضافات له مثل العالمية والقادرية والمريدية والكلام والرزاقية والسمع والبصر وغيره فله اضافة واحدة فقط لتصحيح جميع الاضافات الفعلية كما ان له ذاتا واحدة يصحح جميع الكمالات الوجودية انتهى كلامه واما نفي الحيثية عنه تعالى فالمراد به كل حيثية تعليلية او تقيدية لاستلزام الاول المعلولية والثاني التركيب وكلاهما منافيان لوجوب وجوده قال سيد الحكماء الاسلامية في التقديسات فاما الحقيقة الحقة القيومية الوجوبية فاذ ہي متقررة بنفسها مبدأ لانتزاع الوجود ووجوب التقرر والوجود المصدرين ومصداق لحمل الموجود والواجب التقرر والوجود بالضرورة الازلية السرمدية لا بحيثية تقيدية ولا بحيثية تعليلية ولا بتقييد لحكم العقد ما دام الوجود والتقرر الخ ہذا ما بلغ اليه فهمي القاصر في شرح ہذا المقام ولعل غيري يسنح له غيرہا من الوجوه والله ولي الالهام

قوله علیہ السلام

یا واحد یا احد

فرق مابین الواحد والاحد اما الاول فعبارة عن تنزیهه تعه عن المماثل لہ فی نفس حقیقة الوجود المتاکد الذی لااتم منہ الثانی دال علی نفی الاجزاء منہ تعالی مطلقاً لاخارجاً ولا ذہنیاً ولامقداریاً تحلیلیاً واما علی عرف الصوفیة فالاول عبارة عن الذات الواجبیة الجامعة للاسماء الالٰہیة والصفات الحقیقیہ والاضافیة مطلقاً والثانی عبارة عنہا معری عن سائر الجہات والاعتبارات بل ہو نفس مرتبة الذات الماخوذة بتعالیہ عن سائر ما سواہ مفہوماً او ذاتاً لکن لابحیث تلحظہ بقید لاخذ بل بجعلہ آلة اللحاظ من دون سرایتہ الی الملحوظ قطعاً و استوضح ذلک بان الاول مرتبة الذات بشرط شیٔ والثانی لابشرط شیٔ واعلم ان الوحدة المبحوث عنہا فی ہذا المقام علی ثلاثة اقسام احدہا وحدة الہویة الواجبیة عن الاجزاء الخارجیة والذہنیة والتحلیلیة المقداریة وثانیہا وحدتہ بمعنی الفردانیة وہو نفی الشریک عن الواجب فی حقیقة الواجبیتہ وثالثہا الواحدة بمعنی نفی الشریک فی الالہیتہ والبراہین علی کل من المطالب الثلثة کثیرة ذکرناہا فی کتابنا مشاہد الانوار فی شرح رسالتہ

بهمنیار ولکن نذکر ہہنا برہانین جلیلین علی المقصد الثانی العالی منہا مع مزید
ابحاث وتحقیقات لم یجر علی لسان القلم ہہناک البرہان الاول الوجود الحقیقی
اما ان یقتضی الوحدۃ فہو المطلوب واما ان یقتضی کثرۃ فیلزم ان لایحصل واحد
منہ واما ان لایقتضی شیئاً منہما فکان الواجب فی وحدتہ معللا بالغیر وہو
برہان مختصر مفید افادہ المحقق الخضری فی بعض حواشیہ ورسالہ البرہان الثانی
لصدر المتالہین قد ذکرہ فی اکثر تصانیفہ کالاسفار والشواہد الربوبیۃ
وسماہ برہاناً عرشیاً ولکن غلب علی صاحب عماد الاسلام علی عادتہ ہواے
التشکیک والاعتراض علیہ مع ادعاء الالہام وہو اشبہ بالاوہام فی ہذا
المقام فاردنا احقاق الحق وتحقیق المرام بتوفیق اللہ العزیز المنعام ہذہ عبارۃ
استدلوا علی التوحید بوجوہ الاول انہ ثبت کون الوجود عین حقیقۃ الواجب
فلو تعدد لکان امتیاز کل منہما من الآخر بامر خارج عن الذات فیکونان
محتاجین فی تشخصہما الی امر خارج وکل محتاج ممکن فان قیل لانسلم الاحتیاج
لم لایجوز ان یکون تشخصہما من قبل نفس حقیقتہما قلنا فحینئذ ینحصر حقیقتہما فی فرد
واحد وہذا خلاف المفروض مع کونہ عین المط نعم یرد علی ہذا الدلیل ان معنی
قولہم الوجود نفس حقیقۃ الواجب انہ یظہر من نفس الحقیقۃ آثار الوجود وجوبہ لا
ان تلک الحقیقۃ عین ہذہ الصفۃ فلا یکون اشتراک الموجودین واجبی الوجود فی
الفرد الواحد الا انہ یظہر من نفس کل منہما آثار وجوب الوجود ولا منافاۃ بین

اشتراکهما فی وجوب الوجود وتمائزهما بتمام الحقیقة فح یتجه الشبهة المنسوبة الی
ابن کمونة وهو الذی سماه بعضهم بافتخار الشیاطین وهی عویصة الدفع وتقریرها
انه لم لایجوز ان یکون هناک هویتان بسیطتان مجهولتا الکنه مختلفتان
بتمام الماهیة یکون کل منهما واجباً لذاته ویکون مفهوم واجب الوجود مقولاً علیهما
قولاً عرضیاً واجاب عنه العلامة الصدر الدین بما یؤل الی دعوی البداهة
علی ان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات مع قطع النظر عن
ایة حیثیة کانت لا یمکن ان یکون حقائق متخالفة متباینة بالذات غیر
مشترکة فی ذاتی اصلاً ثم قال لنا بتائید اللہ برهان عرشی علی توحید
الواجب تع یتکفل لدفع الاحتمال المذکور یستدعی بیانه تمهید مقدمة وهی
ان حقیقة الواجب لما کان فی ذاته مصداقاً للواجبیة ومطابقاً للحکم علیه
بالموجودیة فلا جهة اخری غیر ذاته والا لزم احتیاجه فی کونه موجوداً الی
غیره کما مر من البیان ولیست للواجب جهة اخری فی ذاته لا یکون بحسب
تلک الجهة واجباً وموجوداً والا لزم الترکیب فی ذاته من هاتین الجهتین ابتدار
او بالاخرة وقد ثبت بساطته تع من جمیع الوجوه فح نقول ینبغی ان یکون
واجب الوجود بذاته موجوداً بجمیع الحیثیات الصحیحة وعلی جمیع الاعتبارات المطابقة
لنفس الامر والا لم یکن حقیقته من حیث هی بتمامها مصداقاً لحمل الوجود والوجوب
اذ لو فرض کونه فاقد المرتبة من مراتب الوجود ووجه من الوجوه التحصیل وعادما

الکمال من کمالات الموجود بما ہو موجود فلم یکن ذاتہ من ہذہ الحیثیۃ مصداقا
للوجود فیتحقق فی ذاتہ جہۃ امکانیۃ او امتناعیۃ تخالف جہۃ التحصیل والفعل
فیترکب ذاتہ من حیثیتی الوجوب وغیرہ من الامکان او الامتناع فلا یکون واحدا
حقیقیا وہذا معنی قولہم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجہات
لاما فہموہ فاذا تمہدت ہذہ المقدمۃ التی مفادہا ان کل کمال وجمال یجب
ان یکون حاصلا لذات الواجب وفی غیرہ یکون مترشحا منہ فنقول لو تعدد
الواجب بالذات لا یکون بینہما علاقۃ ذاتیۃ لزومیۃ لان الملازمۃ بین
الشیئین یستلزم معلولیۃ احدہما للآخر او معلولیۃ کل منہما لامر ثالث کما
تحقق فی موضعہ فلعل ای من التقدیرین یلزم معلولیۃ الواجب وہو
خرق الفرض فاذن لکل منہما مرتبۃ من الکمال وحظ من الوجود والتحصیل
لا یکون ہو للآخر فیکون کل منہما عادما لنشاۃ کمالیۃ وفاقد المرتبۃ
وجودیۃ سواء کانت ممتنعۃ الحصول لہ او ممکنۃ الحصول فذات کل منہما بذاتہ
لیست محض الفعلیۃ والوجوب بل یکون ذاتہ بذاتہ مصداقا لحصول شئی
وفقد شئی فلا یکون واحدا حقیقیا والترکیب یجب الذات والحقیقۃ ینافی
الواجبیۃ فالواجبیۃ یجب ان یکون مستند جمیع الکمالات ومنبع کل الخیرات
انتہی لا یخفی علیک ان دعوی البداہۃ لا یسلم الخصم وبناء ہذا البرہان علی
مقدمۃ فاسدۃ مقتضیۃ لوحدۃ الوجود فہو ساقط عن المحل الاعتبار والجواب

الحق ہو الذی اسمنے ربی وتقریر ذالک موقوف علی مقدمتین الاولی ان حصول الشی فی الذہن بحقیقتہ عین حصول ما ہو عینہ او جزءہ الذی یعبر عنہ بالذاتی وہذا بخلاف الامر الذی لم یکن عینہ ولا ذاتیاً لہ سواء کان لازما او مفارقا ومن ہہنا یستحیل عند العقل بمجرد تصور حقیقۃ الشی وجودہا بدون ما ہو عینہا او ذاتی لہا بخلاف الخارج ولو کان لازما الا تری ان الحقیقۃ الناریۃ اذا تحصل فی ذہنک تحکم بمجرد ہذا الحصول باستحالتہا بدون الجسمیۃ او الناریۃ بخلاف الاحراق فان لزوم ذالک لہا یعرف من خارج وکل ہذا ظاہر لا سترۃ فیہ والثانیۃ انہ اذا کان الشیٔ بحیث یکون حصولہ عین حصول شیئین متحصلین بحقیقتہما فی الذہن فلا بد ان یکون مشترکا ذاتیا بینہما لانہ لو کان خارجا عن حقیقۃ احدہما لم یکن عین حصولہ لما عرفت فی المقدمۃ الاولی ولو کان عین احدہما او جزء اللآخر کان احدہما جزء اللآخر لا شئ مغائراً لہ ہف مع انہ مفید فیما نحن بصددہ اذا عرفت ذالک فنقول ان افرضنا حصول احد الھویتین الواجبین بحقیقتہ فی الذہن فنقول ہذا الحصول لا یخلو من انہ اما عین حصول الوجود والوجوب والعلم مثلاً او غیرہ علی الثانی یلزم زیادۃ الوجود واخواتہ فیلزم تقدم الشی علی نفسہ وکون الشیٔ الواحد فاعلا وقابلا وافتقار الواجب فی کونہ موجودا وعالما وحیا الی غیر ذالک من الصفات الکمالیۃ الی الغیر وہذا خلاف ما تقرر عند الحکماء الذین سیاق ہذا الدلیل

علی مسلکہم والیضاً خلاف ما ہو مذہب اہل الحق کما عرفت وعلی الاول ان کان عین
حصولہا فہذہ الامور اما عین تلک الہویۃ او ذاتیات لہا بحکم المقدمۃ الاولی و
اذا تقرر ہذا فانا نفرض حصول الہویۃ الاخری کذالک فنقول حصولہ اما عین الوجود
والوجوب والعلم والقدرۃ والحیوۃ وغیرہ علی الثانی یلزم زیادۃ الوجود واخواتہ
وہذا باطل بتقریب ما مرّ وعلی الاول یکون الوجود واخواتہ ذاتیات مشترکۃ بین
الہویتین بحکم المقدمۃ الثانیۃ فیلزم الترکیب وزیادۃ ما بہ الامتیاز بینہما علی
حقیقتہما المشترکۃ فحینئذ تم الدست واتضح معنی قولہ شہد اللہ انہ لا الہ الا ہو آہ وبوجہ
آخر بدون توقفہ علی مقدمۃ نقول لا یخلو اما ان تقرر ذات تلک الہویۃ فی
الخارج اما عین تقرر الوجود والعلم والحیوۃ ام غیرہ ای من قبیل تقرر الجسمیۃ فی
ضمن تقرر الذات الناریۃ مثلاً اولیس کذالک بل من قبیل المحرقیۃ التابعۃ
لتقرر الذات الناریۃ علی الثانی یلزم زیادۃ الصفات ومفاسدہا وعلی الاول
اجرینا ہذا الکلام بعینہ فی الہویۃ الاخری لیلزم الاشتراک کما عرفت انتہی کلامہ
اقول الشکان المذکوران علی الحجۃ العرشیۃ الصدریۃ مندفعان بادنی التفات
اما الاول فلان الخصم اذا کان مکابراً مصراً علی انکار البدیہیات فلا یستحق نفس
الخطاب عن اولی الالباب فضلاً عن الجواب ولقد اولع فی بسط ہذہ المقدمۃ سید
الحکماء میر داماد قدس سرہ فی کتاب التقدیسات واستفاد منہ تلمیذہ الرشید
فی تصانیفہ وکفاک منہا علی کونہا من الفطریات انہ لو انتزع مفہوم واحد من اشیاء

متخالفة بلا جهة واحدة هي بالحقيقة مصداقه لكان الواحد كثيرا والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان الملازمة انه ح يكون المصداق والمحكي عنه بذالك المفهوم الواحد تلك الجهات الكثيرة المتكثرة وايضا لو انتزع مفهوم واحد من المتخالفات بما هي متخالفات فاما ان يعتبر هذه الخصوصية في صدقه فلم يصدق على الذي له خصوصية اخرى مما تحته واما ان يعتبر الاخرى فلم يصدق على هذه وان اعتبر المجموع فلا وجود له سوى كل واحدة واحدة وعلى تقدير وجود على حدة له يكون الواحد عين الكثير ان كانت الخصوصيات ملغاة فالقدر المشترك هو المحكي عنه هو واحد ان قلت لم لا يجوز ان يكون مناط صدقه احدى الخصوصيات لا على التعيين قلت على هذا التقدير لا يكون الخصوصيات بخصوصها مناط الصدق فيكون الخصوصيات ملغاة فيدخل هذا الاحتمال في الشق الاخير فافهم ولا تغفل۔ واما الثاني فوحدة الوجود بالمعنى الذي اختاره رئيس الطائفة الصوفية الوجودية الشيخ الجليل محي الدين بن عربي في الفصوص والفتوحات المكية وغيرهما فقد كفره فيه جماعة من الاجلاء مثل الملا علي قاري والعلامة التفتازاني وغيرهما وعملوا في رده وقدحه رسائل قد طبعوها مجموعة في استنبول ولقد بالغنا في ابطاله بالبراهين العقلية بما لا مزيد عليه في كتابنا مشاهد الانوار في شرح رسالة بهمنيار ولقد بلغ من شناعته الى ان اتخذته النصارى في زماننا هذا معقل المذهبهم ومستمسكا لباطلهم فاضلوا طائفة من المسلمين بتدليساتهم و

وتلبیساتہم واقاموا الحجۃ علیہم تصریحاتہم وتنصیصاتہم من شیوخہم وقد وتہم علی ما یوئد
ابا طیلہم الا ترے الی رسالۃ التجلی صفحہ ۱۴ جلد ۱ نمبر ۱ (لاہور) جنوری سنہ ۱۹۰۶ء
عنوان مسالہ تجسد الٰہی کی نسبت اہل تصوف کیا لکھتے ہیں نقل فیہ عبارۃ
الفصوص للشیخ ابن العربی من مقام خلافۃ الحقیقیۃ المحمدیۃ ثم قال فی آخرہ
امام صاحب نے الوہیت و انسانیت کے مدارج اور ان دونوں کے ایک
شخص میں جمع ہونے اور پھر انسانی اور الٰہی ذات کے امتیاز اور جداگانہ
عمل کو کس خوبی سے بیان فرمایا ہے جو اس مسالہ میں مسیحیوں پر اعتراض
کرتے ہیں ان کو بڑے غور سے اس کتاب کا مطالعہ کرنا چاہیے انتہی کلامہ ملخصاً
ولقد استقبحہ واستنکرہ صدر المتالہین فی کثیر من تصانیفہ الا ترے الی شرحہ
علی اصول الکافی حیث قال فیہ اما قولہ واللّٰہ خالق کل شئی فلان کل ما سواہ
لو لم یکن مخلوقا لہ لکان اما واجب الوجود واما مخلوقا لغیرہ واذ قد عرفت
ان لا شریک لہ تعالیٰ فی وجوب الوجود والالٰہیۃ فسقط الاحتمال لان کلاہما
واذ قد عرفت امتناع التسلسل فی الموجودات و وجوب انتہاء الاسباب والمسببات
الی ما لا سبب لہ وہو مسبب الاسباب من غیر سبب فعلمت وجوب انتہاء الکل الیہ
فثبت انہ جاعل کل نور وظلمۃ وفاعل کل ظل وفئ ثم قال فالوجودات الفائضۃ
منہ کالانوار والمہیات التابعۃ لہا کالظلال والاجسام کالظلمات ثم قال لا مشارکۃ
بینہ تعالیٰ وبین غیرہ لا فی المہیۃ ولا فی جزء منہا فلا یمکن ان یکون لہ مثل

اذ المماثلة ہی المشارکۃ فی تمام المہیتہ کما ان المجانسۃ ہی المشارکۃ فے بعض المہیتہ وان المشابہتہ ہی المشارکۃ فی صفۃ قارۃ زائدۃ علی الذات فالباری جل اسمہ حیث لا مہیتہ لہ غیر الحقیقۃ الواجبیتہ فلا مماثل لہ ولا مجانس اذ لیس لہ صفۃ حقیقیۃ زائدۃ علی ذاتہ فلا شبیہ لہ وقال فی مقام آخر منہ بعد بیان اشتراک الوجود بالمعنی العام البدیہی الاعتباری بین الواجب والممکن واما الوجود الحقیقی فلیس لطبیعۃ مشترکۃ بین الخالق ومخلوقہ لان وجودہ تعالی حقیقۃ الوجود المحض الذی لا اتم منہ ولا تناہی لہ فی الشدۃ ولا یشوبہ عدم وقصور ونقص ولا یمازجہ مہیتہ وحد واما وجود الممکن فہو کرشح وفیض لہ من وجودہ وقد خالطہ الاعدام والنقائص والآفات والامکانات فاین المشارکۃ بینہما فی نحو من الوجود وقولہ علیہ السلام واللہ خالق الاشیاء لا من شیٔ کان لئلا یتوہم انہ مادۃ الممکنات فلا یکون متبرّی الذات عنہا فیقدح فی فردانیتہ انتہی وہو صریح فی انکار وحدۃ الوجود ولو جرینا فی استقصاء کلماتہ الدالۃ علیہ لافتقرنا الی افراد کتاب آخر ولنذکر ایضاً بعض العبارات منہ فی غیر ہذا التصنیف لمزید الاستظہار وقال فی المشہد الثانی من المفتاح الخامس من کتاب مفاتیح الغیب بعد افادۃ طائفۃ من المعارف الالہیۃ فبطلت بہذا مذاہب اہل الجہالۃ من المجسمۃ والمشبہۃ والحلولیۃ والاتحادیۃ تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیرا وقال فی کتاب المبداء والمعاد وواجب الوجود لیس مطلق الوجود الکلی کما توہمہ فرقۃ من المتصوفۃ

فان کل کلی یحتاج فی تخصیصہ بشیئ من افرادہ وحصصہ الی المخصص خارجی اذ لو اقتضی
ذاتہ التخصیص بواحد معین منہا لکان کل فرد او حصۃ منہ ذالک الواحد المعین
ولیس مطلق الوجود حالہ کذالک وکل ما یحتاج فی تعینہ الی امر آخر متعلق وجودہ
بذالک الآخر وکل ما ہو کذالک فہو معلول ممکن فواجب الوجود صرف الوجود بشرط
تجردہ عن الزوائد لا لا بشرط ایجاب شئی لہ وبین المعنیین بون بعید کما بین فی
علم المیزان انتہی وقال فیہ ایضاً واضافتہ الی الاشیاء لیست الا القیومیۃ
الایجابیۃ لہا التی لا یوجد فی غیرہ فلا یناسبہ شئی اصلا فالمناسبات التی یثبتونہا
بعض الصوفیۃ فی حقہ تعالی کلہا اوہام مضلۃ فما ابعد قول من توہم من ہؤلاء
ان نسبتہ تعالی الی جمیع العالم کنسبۃ نفوسنا الی ابداننا کیف ونسبۃ النفس الی
بدنہا لیست نسبۃ العلۃ الی المعلول فان النفس الناطقۃ وان کانت مجردۃ ذاتا
لکنہا کالقوۃ الجسمانیۃ فی التاثیر بمعنی انہا لا یحصل اثرہا الا فی موضوع جسمانی
ذی وضع فلا یظہر اثرہا فی مجرد ولا یوجد جسما بمادتہ وصورتہ وایضاً التعلق و
الارتباط الذی بین النفس والبدن تعلق وارتباط یوجب تاثر کل منہما عن
صاحبہ بوجہ ایضاً التعلق بینہما علی وجہ یوجب لان یحصل منہما واحد طبعی ہو نوع
الانسان ویکون شعورہا بنفسہا وبدنہا شعوراً بحیث تاتلف من الادراکین
ادراک واحد کما صرح بہ ہمینیا فی التحصیل ولہذا ننسب الافعال سواء صدرت عن ذاتہا
او عن بدنہا الی ذاتہا فنقول ادرکت وجلست وتحرکت فثبت ان نسبتہا الی

البدن لیست نسبة علیة ایجابیة بل نسبة اخری ونسبة الباری الی جمیع
الاشیاء لیست الاقیومیة الحقیقة فلیست کنسبت سائر العلل الامکانیة فضلاً
ان یکون کنسبة النفس الی البدن انتهی کلامه وکذا عبارته فی شرح الهدایة الاثیریة
مما ینادی علی انکاره الشدید علی اولئک المسالک الغیر السدید ولقد ذببنا عنه
ذباب تکفیر الفقهاء القشریة علی وجه البسط والتفصیل فی مقدمات کتابنا الحقائق
الجعفریة وقد برهنا فیها علی اثبات حقیقة التصوف علی طریق الامامیة بما لم یسبق
الیه ولله الحمد علی حسن التوفیق وافاضة التحقیق وبالجملة فالبرهان العرشی
مما لا علاقة له بمسألة واحدة الوجود بذلک المعنی المستشنع فی مذاق الحکماء والعقلاء
ولا مما اختاره الصدر الاعظم ولکنه اوهم الناس به فاما هو غالط فی عدم
التمیز بینهما او مغالط فاذن قد تلالاء ان هذا البرهان اللامع النوری مما لا غبار
علیه ویتعالی شانه عن احتمال توجیه الشکوک الیه واما جوابه الذی خیل الیه
انه الهامی فهو عندی منظور فیه بوجوه اما اولا فلان الشبهة المذکورة لابن
کمونه انما مبناها علی هویتین واجبتین مجهولتی الکنه کما نقل آنفا واما هذا الجواب فقد
بناه علی حصول حقیقة الهویتین الواجبتین فی الذهن فلا ربط للجواب بالسوال
اصلا فلا یخلو اما ان سهی الملهم تقریر السوال او غلط وهم الملهم علیه فی ادراک
الاشکال وثانیا انه یستحیل حصول حقیقة الهویة الواجبیة فی الذهن بالبراهین
العقلیة المستقررة فی مقامه قال سید الحکماء الاسلامیة میرداماد ره فی

کتاب التقویمات والتصحیحات اعلمن ان القیوم الواجب بالذات جل کبریائہ
لایسوغ ان ینطبع فی ذہن ما من الاذہان ویتمثل فی مدرک ما من المدارک
اصلاً اما استقینت ان الوجود المتاصل فی الاعیان ووجوبہ عین حقیقتہ ولیس لہ
مہیتہ فی مرتبتہ ذاتہ ومن المستبین تبتہ ان ما یکون وجودہ فی الذہن فی قوۃ
انسلاخہ عن ذاتیاتہ وانخلاعہ عن جوہر حقیقتہ ومن مرتبتہ ذاتہ یمتنع لامحالۃ
ان یوجد فی الذہن فاذن لو ارتسم القیوم الحق فی ذہن لکان بما ہو موجوداً
فی الذھن وجوداً غیر اصیل ہو ظل الوجود فی الاعیان الخارجیۃ ہو بعینہ
موجوداً متأصلاً فیکون بما ہو حاصل فی الذھن واقعاً فی الاعیان الخارجیۃ
فیکون لا فی الاعیان الخارجیۃ فی الاعیان الخارجیۃ معاً وبالجملۃ الذی
یکون التقرر علی اصالتہ الحق نفس حقیقتہ وبہ قوام جواہر الحقائق المتاصلۃ
جملتہا کیف یرجع عن سنتہ حقیقتہ فیصیر ظلاً للعین قائماً بالذھن وہو نفس
الاصالۃ الحقۃ من کل جہۃ انتہی کلامہ ملخصاً وہذا الفرض وان سلمنا عدم کونہ مستحیلاً
ولکن المفروض محال قطعۃ فہذا الجواب لو صح فعلی ہذا التقدیر والفرض
لا فی الواقع ونفس الامر فما مثل ہذا الجواب البائن عن الصواب الا کالسراب
الذی لا یغنی عن الشراب اصلاً وثالثاً فمحصلہ لا یرجع الا الی الاستدلال
المشہور علی عینیۃ الصفات الحقیقیۃ الواجبیۃ فاثبات الذات بتوحید
الصفات کاثبات الاصل بالفرع وہو کما تری ورابعاً انا نختار ان تلک الصفات

کالوجود والعلم عین الهویة الآخرة ولکن لایلزم بهذا کون تلک الصفات ذاتیات
مشترکة بین الهویتین لانها بعد الاتحاد والعینیة لم یبق لها مسحة الاشتراک
والکلیة اصلاً حتی یکون ذاتیا مشترکا بینهما وخامسا انه غایة ما یسلم لو سلم ان
تکون الصفات من اللوازم المشترکة بینهما واما کونها ذاتیا فلا وکیف تکون
الصفات والعوارض من الذاتیات والا یلزم الخلف وانقلاب الحقیقة و
سادسا انه بعد تسلیم عینیة الصفات فی الهویتین لامدخل له فی رفع الاشکال
اصلاً لجواز کون الهویتین البسیطتین الواجبتین مختلفی الحقیقة فیبقی الاشکال علی ما کان
علیه قبل القیل والقال وسابعاً انه یمکن تقریر هذا الجواب علی تقدیر عدم
حصول الهویة الواجبیة فی الذهن فلا حاجة له الی التزام ذلک المحال کما لا
یخفی وثامنا انه لیس فی هذا الجواب جدة اصلاً فانه کالاعادة لتقریر الاستدلال
المشهور المذکور فی اول هذا الفصل بقوله الاول انه لما ثبت کون الوجود عین
حقیقة الواجب الی آخره والفرق بینهما لفظی فانه ساق الکلام والاستدلال
فی التشخص وهذا الجناب اجراه فی الوجود والوجوب والعلم والحیوٰة وکلها اما
مشخصات او امارات للتشخص علی المشهور فورود الشبهة ههنا کورودها هناک
فلا طائل تحت هذا التطویل وتاسعاً ان فرضه حصول الهویتین الواجبتین
فی الذهن یدل بظاهره علی انه لم یبلغ الی حقیقة المسألة بعد فانه یستحیل تصور
تعدد حقیقة الواجب ایضاً کاستحالة تعددها فی الاعیان فان حقیقته علی ما حققه

شیخ الاشراق فی التلویحات لیس الاصرف الوجود الذی لااتم منہ کلما فرضتہ ثانیا فاذا نظرت فیہ فھو ھو اذ لا میز فی صرف الشی وقال المحقق الدوانی فے شرح الھیاکل فظہر ان تعدد الواجب ممتنع لافی الخارج فقط بل فی التصور ایضاً بمعنی ان العقل اذا لاحظہ علی وجہ ینطبق علی خصوصہ لایمکن ان یفرض شیئاً مثلہ بحیث یکون علی تقدیر وجودہ مغائرالہ بل کلما یفرض باول النظر فاذا امعن النظر ظہر انہ ھو ھو لاثانی لہ وانما یمکن لہ فرض التعدد اذا تصورہ بوجہ سببی اومسببی بعید عن خصوصیتہ ذاتہ وانت خبیر بان ھذا ایضاً انما یتم بعد ان یظہر کون حقیقۃ الوجود امراً واحداً فی ذاتہ وربما یدعی البداھۃ فیہ انتہی کلامہ لاان یرید بالفرض مایسم التعقل الذہنی الاختراعی الاختلاقی وماشرا فلان تقریرہ لایخلو من تہافت فان المقدمۃ الاولی انما یصح اذا ارید بہا ان حصول الشی بحقیقتہ فی الذہن انما ھو بحصول نفس مہیتہ او جزء منہا فیہ کالجنس والفصل ولکن اذاجری فی سیاق الاستدلال تجمجم وتلجلج فان قولہ فہذہ الامور اماعین الھویۃ او ذاتیات لہا بحکم المقدمۃ الاولی قد انحرف فیہ عما تسلمہ فے المقدمۃ لان الکلام ماکان ھناک فی حصول الھویۃ العینیۃ والوجود الحقیقی الخارجی من حیث ھو کذلک فی الذہن بل فی حصول نفس المہیتہ من حیث ھی ھی او جزء منہا واین ھذا من ذاک علی انہ لیس بصحیح فی نفسہ لما تقرر فی الفلسفۃ من امتناع حصول الوجود الخارجی من حیث ھو کذالک

فی الذہن کما قد شرحوہ فی مسألۃ الوجود الذہنی والا لزم انقلاب الحقیقۃ وغیرہ من المحالات المذکورۃ فی مقامہ فالحصر ہہنا غیر مسلم لجواز ان لاتکون تلک الصفات علی ہذا التقدیر عین الہویۃ ولا ذاتیا لہا بل من عوارضہا ولوازمہا فہذہ عشرۃ کاملۃ کافلۃ لکشف التمویہات والتمویہات فی ہذا الالہام فاذن قد تضح انہ لیس لہ خط من الالہام بل ہو من مغالیط الاوہام او اضغاث احلام واللہ ولی الفضل والالہام ثم قولہ وبوجہ آخر یدرون توقفہ اہ فیہ ان ہذا الخبث فی الاستحالۃ مما قبلہ لو قوع التصریح فیہ بکون العوارض من الذاتیات علی الشق الاول والشق الثانی مع الاول غیر حاصر لجواز کونہا بحیث یکون تلک الصفات عینہا فافہم۔

تحقیق توحیدی

ثم لا یذہبن علیک ان الحکماء بعد ما وقع الاجماع منہم علی بطلان وحدۃ الوجود بالمعنی الذی ذہب الیہ الشیخ بن العربی تشعبوا فی تحقیق معناہ وکان من اشد المتوغلین واحد الناظرین واغور الباحثین عن معناہ المحقق الاجل شمس الدین محمد بن احمد الخفری قدس سرہ فی حاشیتہ سواد العین علی حکمۃ العین نحن نورد خلاصۃ کلامہ ہہنا مما سنح لنا علیہ فقال العرفاء علی اربعۃ اقسام منہم من یقول لیس فی الوجود الا الوجود وہم اہل الوحدۃ القائلون بان الکل ہو الحق وہم المنسوبون بالکفر والزندقۃ لاشتہارہم بانہم لا یثبتون المراتب للوجود

ومنهم من يقول ان المهيات الممكنة امور حقيقية موجودة بوجود انتزاعي وهم المحجوبون القائلون بان الكل في العالمين المحسوس والمعقول هو الخلق ومنهم من تحير بين كون الوجود انتزاعيا وبين كونه حقيقيا وفي الربط بين الرب والمربوب لان هذا الربط ان كان في الخارج وكان انتسابيا كان تحققه فرعا لتحقق الطرفين فيلزم اما كون الوجود والممكن انتزاعيا غير الارتباط او تقدم الشيء على نفسه على تقدير كون الارتباط وجوديا وان كان الربط اتحاديا لزم الاتحاد بين الواجب والممكن وهو بط وهذا القوم مشهورون بالتحير كما اشتهر القوم الثاني منهم بالمحجوبين والقوم الرابع المشهورون باسم الاقتصاد يقولون بان الوجود حقيقي والمهيات اعتبارية انتزاعية منتزعة من الوجود وتجليه فالمهيات انما تنبعث من الوجود الحقيقي كانبعاث الامواج من البحر وكظهور الدائرة من النقطة السيالة انتهى اقول وهذا الرابع هو مختار المحقق الخضري ولكن ليس هذا في المآل الا مذهب ذوق المتالهين فانهم قالوا ان موجودية تعالى انما هي بكونه وجودا خاصا حقيقيا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي ولا تكثر في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجوداتها فاذا انتسب الى الفرس فموجود او الى الانسان فموجود آخر وهكذا فمعنى قولنا الوجود حسب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان والفرس موجودان له النسبة الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو ومفهوم الموجود اعم

من الوجود القائم بذاته ومن الامور المنتسبة الیہ نحوا من الانتساب فان صدق المشتق لاینافی قیام مبداء الاشتقاق بذاته الذی مرجعه سلب القیام بالغیر لا کون ماصدق علیه امرا منسوبا الی المبداء ولا معروضا له کما فی الحداد والماخوذ من الحدید والمشمس الماخوذ من الشمس ولا عبرة باطلاقات اهل اللغة فی تصحیح الحقائق وکون المشتق من المعقولات الثانیة لا یصادم کون المبداء حقیقة متاصلة مجهولة الکنه والیه میل المحقق الدوانی فی شرح رسالة الزوراء ولا یصح عندنا علی طریق البرهان اصلا کما فصلناه فی کتابنا الکبیر ونقول ههنا ان صدر المتالهین قد اورد علی ذوق المتالهین هذا بوجوه عدیدة سدیدة فی الاسفار الاول ان کون ذات الواجب بذاته وجودا لجمیع المهیات من الجواهر والاعراض غیر صحیح فان بعض افراد الموجودات مما لا تفاوت فیها بحسب المهیة مع ان بعضها متقدم علی بعض بالوجود ولا یعقل تقدم بعضها علی بعض مع کون الوجود فی الجمیع واحدا وحدة حقیقیة منسوبة الی الکل فان اعتذر بان التفاوت بحسب التقدم والتاخر لیس فی الوجود الحقیقی بل فی نسبتها وارتباطها الیه بان یکون نسبة بعضها الی الوجود الحقیقی اقدم من بعض اخر نقول النسبة من حیث انها النسبة امر عقلی لا تحصل ولا تفاوت لها فی نفسها بل باعتبار شیء من المنتسبین فاذا کان المنسوب الیه ذاتا احدیة والمنسوب مهیة والمهیة بحسب ذاتها لا تقتضی شیئا من التقدم والتاخر والعلیة والمعلولیة ولا اولویة ایضا لبعض افرادها بالقیاس

الی البعض لعدم حصولها وفعلیتها فی انفسها اوبحسب ماہیاتها من این تحصیل امتیاز بعض افراد مهیته واحدة بالتقدم فی النسبة الی الواجب والتاخر فیه والثانی ان نسبتها الی الباری انکانت اتحادیة یلزم کون الواجب تعالی ذا مهیته غیر الوجود بل ذا ماهیات متعددة متخالفة وقد تقرر انه لامهیته له تعالی سوی الانیة وان کانت النسبة بینها وبین الواجب تعلیقیة وتعلق الشئی بالشئی فرع وجودهما وتحققهما فیلزم ان یکون لکل مهیته من المهیات وجود خاص متقدم علی انتسابها وتعلقها اذ لاشبهته فی ان حقائقها لیست عبارة عن التعلق بغیرها فانا کثیرا مانتصور المهیات ونشک فی ارتباطها الی الحق الاول وتعلقها به بخلاف الوجودات اذ یمکن ان یقال ان هویاتها لاتغایر تعلقها وارتباطها اذ لایمکن الاکتناه بنحو من انحاء الوجود الا من جهة العلم بحقیقة سببه وجاعله کما بین فی علم البرهان الثالث ان وجودات الاشیاء علی هذه الطریقة ایضا متکثرة کالموجودات لا ان الموجودات امور حقیقیة والوجودات بعضها حقیقی کوجود الواجب وبعضها انتزاعی کوجودات الممکنات فلافرق بین هذا المذهب والمذهب المشهور الذی علیه الجمهور من المتاخرین القائلین بان وجودات الممکنات انتزاعی ووجود الواجب عینی لانه تعالی بذاته مصداق حمل الوجود بخلاف الممکنات الا ان الامر الانتزاعی المسمی بوجود الممکنات یعبر عنه فی هذه الطریقة بالانتساب او التعلق او الربط او غیر ذلک فالقول بان الوجود علی هذه الطریقة واحد حقیقی

شخصے والموجود کلی متعدد دون الطریقة الاخری لا وجہ لہ ظاہرا بل نقول لا فرق بین المذہبین فی ان موجودیة الاشیاء ووجودہا معنی عقلی ومفہوم کلی شامل لجمیع الموجودات سواء کان ما بہ الوجود نفس الذات او شیئا آخر ارتباطیا کان اولا فان اطلق الوجود علی معنی آخر وہو الحق القائم بذاتہ لکان ذالک بالاشتراک انتہی کلامہ اقول ہذہ الایرادات الثلثة لا ریبة فی ورودہا کذالک علی مذہب وحدة الوجود ایضا بادنی الالتفات ولا مناص عنہا الا بتاویلات سخیفہ باطلة بادنی النظر فتبصر **ثم اقول** لو کانت الممکنات عبارة عن الارتباطات النفسیة والنسب الاضافیة الذہنیة التی لا وجود لہا فی الخارج اصلا لبطلت القضایا الخارجیة بحذافیرہا قطعاً فیؤل الی مسلک السوفسطائیة وہو کما تری وکذا کون المہیات الممکنة منتزعة من الوجود الحقیقی الواجبی غیر معقول والا لزم امکان الواجب او وجوب المہیات الممکنة وکلاہما مستحیلان اما الاول فلان المہیات ان کانت ممکنة لا یکون منشاء انتزاعہا الواجب وحقیقتہ فکیف یجوز العقل مع کون احد المتباینین باعتبار حاق ذاتہ ونفس حقیقتہ فی غایة الخلاف صیرورتہ منشاء الانتزاع مہیة الآخر فیکون ممکنا وان کانت واجبة لزم الثانی وہو واضح الاستحالہ وکذا انبعاثہا من الوجود الحقیقی کالامواج لان المنبعث یکون لا محالة مغایرا موجودا من المنبعث منہ فیکون للممکنات وجود سوی الوجود الواجبی فیتعدد الوجودات وہو لا یقول لما صرح

بانتزاعیۃ المہیات فلا یمکن تاویل کلامہ علی تقدیر اصالتہا اصلا وان قطع النظر عن الجعل و الاضافۃ وخلنا الوجود الواجبی منبسطا علی المہیات الممکنۃ فہو مسلک الصوفیۃ الوجودیۃ وقد عدل عنہ تبتہ فافہم ثم ہہنا مذہبان آخران احدہما کون الممکنات عبارۃ عن الوجودات الحقیقیۃ المجعولۃ المختلفۃ بالذات بینہا والمتبائنۃ للحقیقۃ الوجودیۃ الواجبیۃ الجاعلۃ علی تقدیر اصالۃ الوجود دون المہیات وہو مسلک اعاظم المشائیۃ ولقد اخترناہ فی تضاعیف تصانیفنا وتعالیقنا والثانی کون الممکنات ہی الوجودات الحقیقیۃ المجعولۃ لکنہا حقیقۃ واحدۃ مختلفۃ المراتب بالشدۃ والضعف والکمال والنقص والاولویۃ والاولیتہ فقط دون الحقائق ولا تمائز الوجود الواجبی عنہا بالحقیقۃ بل بتلک المراتب وہو غیر منہج الصوفیتہ لانہم لا یقولون بالجاعلیۃ والمجعولیتہ بین الوجودات اصلا کما مر وہو مختار صدر المتالہین فی سائر اسفارہ وتصانیفہ ولکنہ غیر مرضی عندنا کما حققناہ فی مقامہ فتدبر[1]

---

[1] قولنا فتدبر اشارۃ الی ما فی کلام الفاضل السبزواری فی حاشیۃ الاسفار حیث وقع عبارۃ المتن فی فصل تخصیص الوجود بما ذا واما تخصیصہ بموضوعہ اعنی المہیات المتصفۃ بہ فی اعتبار العقل ہذا لفظ الحاشیۃ ان قلت کیف یکون امتیاز الوجودات بالمہیات ولا تقرر للمہیات قبل الوجودات حتی یکون امتیازہا منشأ الامتیاز الوجودات بل بعد الوجود ایضا لا وجود لہا علی ما ہو مذہبکم من اصالۃ الوجود قلنا اولا لا یشترط فی کون الامتیاز بالامتیاز سبق المہیات ولا اصالتہا بل یکفی حصول المہیات المتکثرۃ مقارنا لحصول الوجود وہذا متحقق

واما تاویل المحقق الحفری مسلک الصوفیة الوجودیة وقد وتهم واخراجه

(بقیه حاشیه صفحه ٦٥) لکون الماهیة متحققة بالعرض بتحقق الوجود ومجعولة بالعرض بجعل الوجود کما هو مذهبنا واعتبر بحصول الاضواء المتلونة بالوان الزجاجات القابلة لضوء النیر اذا حاذت الزجاجات مقارنة لحصول الاضواء وثانیا نقول للماهیات سبق بالتجوهر وثالثا نقول للماهیات اکوان سابقة فیجوز ان یکون امتیازها فی نشأة سابقة منشأ لامتیاز الوجودات فی نشأة لاحقة و بالآخرة ینتهی الاعیان الثابتة اللازمة للاسماء والصفات فی المرتبة الواحدیة اللامجعولة تلک الماهیات و امتیازها بلامجعولیة الملزوم فینقطع السؤال عن سبب الامتیاز انتهی کلامه

اقول ولنا فی الکل نظر اما الجواب الاول فلان الماهیات لما کانت متحققة بالعرض بتحقق الوجود فانیة فیه فی العین فکیف یکون منشأ الامتیاز الوجودات فی الخارج فانه یستدعی تشخصا و وجودا ما ینحاز الماهیات عن الوجودات واذ لیس فلیس و التمائز الذهنی الاعتباری غیر کاف ههنا کما لا یخفی والمثال بمعزل عن توضیح مقصوده ثم لان للزجاجات وجودا علیحدة عن الاضواء کما لا یخفی وکذا الثانی لان سبق الماهیة بالتجوهر علی الوجود کما قد بلغ فی تحقیقه علی الامد الاقصی سید الحکماء الامکانیة فی القبسات و الافق المبین لا یستقیم علی مسلکه اصلا وکذا فی الثالث لان سبق الماهیات الممکنة والاعیان الثابتة فی المرتبة الواحدیة لو کان منشأ الامتیاز الوجودات الممکنة فلا یخلو اما ان ینزل تلک الماهیات عن المرتبة الواحدیة الواجبیة الی مراتب الوجودات الممکنة فی العوالم المتعددة المتفرقة او یرتقی الوجودات الممکنة الی لوازم الوجود الواجبی من الاعیان الثابتة وکلاهما محالان فی غریزة العقل وضرورة العقل الا ان یتشبث بذیل مسألة وحدة الوجود و هو اصل عقائده ومرکز مقاصده فی کل تصانیفه وتعالیقه وبالجملة فلا مناص له من التزام کون المعدومات فی العین مناشی لامتیاز الوجودات الممکنة لان الاعیان الثابتة لا وجود لها فی نفسها فی الخارج عندهم وهذا محال قطعا او یقول بالحال و هو ایضا محال و بالجملة فهذا المسلک لا یخلو عما یرد علیه من الاشکال اصلا فافهم ١٢ منه

عن حدود والکفر والزندقة الی سبیل الایمان فلیس محصلہ الا انہ جذبہ الی مسلکہ
ہذا وفیہ اولا ما قدمناہ وثانیاً انہ من قبیل توجیہ الکلام بما لا یرضی بہ قائلہ
فان کلامہ فی الفصوص وغیرہ کالنصوص علی انہ ینکر تعدد الوجودات ولا
یفرق بین الواجب والممکن وان کان شیطان مریداً او زندیقاً عنیداً الا بالاعتبار
ولیس للجعل بین الواجب والممکن حقیقة عندہ الا نحو من المجاز والحق انہ لا مجال
للعقل لاصلاح کلماتہ وتاویل عباراتہ من بدو نشاءہ الی انقراض العالم
اصلا وبالجملہ وطائفة من حکماء الامامیة وعرفائہم قد یاخذہم الغلو فی التصوف
الوجودی ولکن لا یاخذون منہ مذاہبہ بل اذا احسنوا الظن بہ فیأولون کلامہ
وشتان ما بین التاویل والاعتقاد والتعویل ولکن جناب المتکلم الاوحدی
مولانا النصیر آبادی قد اطلق عنان التکفیر فوطأ صناد ید حکماء الامامیة وعرفائہم
تحت اقدامہ فعمت البلیة واصبحت الملة قشریة صرفہ عریة عن حلی العرفان
والبرہان جمیعاً ببرکات اقلامہ الا انا در ہذا ومع ذالک فلا ینکر حقہ العظیم فی
اشاعة الجمعة والجماعات وامثالہا من ظواہر الشرعیات علی ہذہ الامة وازاحہ
کثیر من الشبہات المعضلات عن ہذہ الملة وعلی اللہ قصد السبیل ہذا وبقی علینا
تنقید الدلیل العقلی علی ہذہ المسالة فاعلم ان المحقق الخفری قد نقل فی تلک الحاشیة
عن العلامة الشریف ما لا یبعد ان یکون دلیلا علیہا ونفسہ الشریف لا یرضی بہ
ولکن المحقق الخفری یجہد فی اصلاحہ تمام وسعہ ونحن نکشف بحمد اللہ جلابیب

الارتیاب عن ہذا الباب و تمیز القشر من اللباب و اللہ الموفق للصواب فقال
قال المحشی فی حاشیۃ شرح التجرید قد قیل علی ہذا الدلیل انہ قد ذہب جماعۃ
من الصوفیۃ الی ان لیس فی الواقع الا ذات واحدۃ لا ترکیب فیہا اصلا بل
لہا صفات ہی عینہا وہی حقیقۃ الوجود المنزہۃ فی حد ذاتہا عن شوائب
العدم وسمات النقصان و الامکان و لہا تقییدات بقیود اعتباریۃ بحسب ذالک
یترائی الموجودات متمائزۃ فیتوہم من ذالک تعدد حقیقی فما لم یقم برہان علی
بطلان ذالک لم یتم ما ذکرہ المستدل من عدم اتحاد المہیات ولا یتم ایضا اشتراک
الوجود بل لا یثبت وجود ممکن اصلا و ہذا خروج عن طور العقل فان بداہۃ
شاہدۃ بتعدد الموجودات تعدداً حقیقیا و انہا ذوات و حقائق متخالفۃ بالحقیقۃ
دون الاعتبار فقط و الذاہبون الی تلک المقالۃ یدعون استنادہا الی
مکاشفاتہم و مشاہداتہم و انہ لا یمکن الوصول الیہا بمباحث اہل العقل و دلالاتہ بل
ہو معزول ہناک کالحس فی ادراک المعقولات و اما المتقیدون بدرجات العقل
القائلون بان ما شہد بہ العقل مقبول و ما شہد علیہ مردود و انہ لا طور و رائہ فیزعمون
ان تلک المکاشفات و المشاہدات علی تقدیر صحتہا ماوّلۃ بما یوافق العقل فہم
بشہادۃ بداہۃ عندہم مستغنون عن اقامۃ البرہان علی بطلان امثال ذالک
و یعدون تجویزہا مکابرۃ لا یلتفت الیہا و قال ایضا فی مبحث قیام الوجود بالمہیۃ
ہذا اذا قلنا ان للوجود مفہوم کلی لہ افراد کثیرۃ یتصف بہا المہیات اتصافا

حقیقیا کما ہو المسطور فی کتاب القوم ویتبادر الیہ الفہم ایضاً واما ان قلنا ان الوجود حقیقۃ ہی متشخصۃ فی حد ذاتہا لا تعدد فیہا بوجہ من الوجوہ وہی قائمۃ بذاتہا لا یتطرق الیہا عدم اصلا ولا امکان قطعاً وہی حقیقۃ الواجب تعالیٰ ومعنی کون غیرہ موجودا ہو ان لتلک الحقیقۃ الممتنعۃ القیام بغیرہا نسبۃ مخصوصۃ الی ذالک الغیر وان کانت تلک النسبۃ مجہولۃ الکیفیۃ فذالک کلام یعجز عن ادراکہ الا اولوا البصائر الذین حضوا من عندہ بفطنۃ ثاقبۃ واوتوا من لدنہ حکمۃ بالغۃ ثم بین ذالک بقولہ کل مفہوم مغائر للوجود کالانسان مثلاً فانہ مالم ینضم الیہ الوجود بوجہ من الوجوہ فی نفس الامر لم یکن موجوداً فیہا قطعا ومالم یلاحظ العقل انضمام الوجود الیہ لم یمکن لہ الحکم بکونہ موجودا فکل مفہوم مغائر للوجود فہو فی حد کونہ موجودا فی نفس الامر یحتاج الی غیرہ فہو ممکن اذ لا معنی للممکن الا ما یحتاج فی کونہ موجودا الی غیرہ سواء سمی ذالک الغیر الموقوف علیہ وجودہ او موجدہ فکل مفہوم مغائر للوجود فہو ممکن ولا شیٔ من الممکن بواجب فلا شیٔ من المفہومات المغائرۃ للوجود بواجب وقد ثبت بالبرہان ان الواجب موجود فہو لا یکون الا عین الوجود الذی موجود بذاتہ لا بامر مغائر لذاتہ ولما وجب ان یکون الواجب جزئیا حقیقیا قائما بذاتہ ویکون تعینہ بذاتہ لا بامر زائد علی ذاتہ وجب ان یکون الوجود ایضاً کذالک اذ ہو عینہ فلا یکون الوجود مفہوما کلیا یمکن ان یکون لہ افراد بل ہو فی حد ذاتہ جزئی حقیقی لیس فیہ امکان تعدد ولا انقسام وقائم

بذاته منزه عن کونه عارضاً لغیره فیکون الواجب هو الوجود المطلق ای المعری
عن التقیید بغیره والانضمام بغیره وعلی ہذا لایتصور عروض لوجود للمهیة
الممکنة فلیس معنی کونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الی حضرة الوجود
القائم بذاته وتلک النسبة علی وجوه مختلفة وانحاء شتی یتعذر الاطلاع علی
ماہیاتها فالموجود کلی وان کان الوجود جزئیا حقیقیا ہذا ما ذکره بعض المحققین
من مشائخنا قال و ما یعلمه الا الراسخون فی العلم انتهی ولیس للمحقق الخضری
ههنا رای واجتهاد الا تلخیصه بعبارات متقاربة ولکن اقول ہذا الاستدلال
عندنا لیس بشیئ لان الوجود الذی تصیر المهیة الممکنة بانضمامه الیه نفسها
موجودة اما ان یکون واجبا او ممکنا والاول غیر مسلم کیف و ہو محل النزاع
والثانی ہو الحق قوله قد ثبت ان الواجب موجود الخ ہذا القدر مسلم ولکن
لم یثبت منه عدم الوجودات المتعددة المختلفة المجعولة فی الممکنات بالبرهان
حتی یکون وجودها عبارة عن محض الارتباطات و الانتسابات الی الوجود
الحقیقی الواجبی واما کونه طورا وراء طور العقل فذاک الطور ان کان البرهان
العقلی مما یرده ویضاده فلا یقبل اصلا کما فیما نحن فیه و الا فله طور وجه فافهم
ثم ان المحقق الخضری لما رأی لزوم اتحاد المهیات علی مسلکه ہذا التفت الی
التوجیه و قال لا یلزم من اتحاد الوجود الحقیقی الذی ہو وجود المهیات و نورها
واصلها وذات یرتبط به المهیات اتحاد المهیات انفسها بل انما یلزم اتحاد

وجودہا و ذاتہا ای اتحاد امر ہی مرتبطۃ بہ منسوبۃ الیہ فالمراد باتحادہا فی الوجود
والذات انہا تشترک فی الارتباط الی امر واحد ہو الوجود الحقیقی والذات المستقلۃ
فی الموجودیۃ فتغائر المہیات فی انفسہا لا ینافی اتحادہا فی الذات والوجود
انتہی اقول کون المہیات متحدۃ فی الارتباط الی الوجود الحقیقی منظور فیہ
من وجوہ اما اولا فلان الارتباط کلی یختلف افرادہ الحصصیۃ باعتبار نسبتہ الی
المہیات المتعددۃ المختلفۃ فتصیر کالمہیات المختلفۃ فلا فرق بینہما فی المآل
عند التحقیق وثانیا ان وجود المہیات اذا کان واحدا ولو بواسطۃ الارتباط فیصح
الحمل بینہما ویکون قولنا کل انسان حجر وکل حجر انسان صحیحا ولا یتفوہ بہ عاقل
فضلا عن فاضل وثالثا فہو انکار صریح لتعدد الوجودات الحقیقۃ للممکنات المختلفۃ
من السماء والارض والشمس والقمر والانسان والحجر وغیرہ وہو مود الی سفسطۃ
ظاہرۃ کما اشیر الیہ ورابعا ان الارتباط نسبۃ تتوقف علی وجود الطرفین فیجب
ان یعترف بوجود المہیات فی الخارج او فی الذہن لتحقق الارتباط وقد قال
بانتزاعیتہا واعتباریتہا علی الاطلاق ویشکل الامر اذ قلنا بلزوم اعتباریۃ النفس
الناطقۃ والذہن علی مسلکہ ہذا کما لا یخفی ولو قال بکفائۃ وجود منشأ انتزاعہا فی
تحققہا الخارجی فلا حاجۃ الی توسیط الارتباط والجعل لان الجاعل لا یجعل المہیات
الممکنۃ الانتزاعیۃ مرتبطۃ بوجودہ الحقیقی علی ہذا التقدیر والا فیلزم خروجہا عن
الانتزاعیۃ ہف ادیؤل الی انقلاب الحقیقۃ وہو افحش وخامسا انہ لما کانت

المهیات الممکنة لا وجود لها الا الوجود الحقیقی الواجبی فهی متحدة الوجود به فیصح
حمل الانسان والبقر والفرس وغیرہ علی الحقیقة الواجبیة فیلزم اتحاد
الواجب والممکن علی سهل الوجوه وهو کما تری واما ما زعم انه انکان للمهیات
الممکنة وجودات فلا تحقق الارتباط لیس بصحیح لجواز ان یکون لها وجودات
حقیقیة تعلیقیة بالجاعل کالاعراض بالموضوعات من دون توسیط الارتباط
الاضافی النسبی قال سید الحکماء الامکانیة المعلم الاول للحکمة الیمانیة فی کتاب
التقویمات والتصحیحات الست قد آمن عقلک ان تکثیر المجعولات تکثر اعتبارات
ذات الجاعل فالمجعول بما هو مجعول من شئون جاعله التام ومن نعوت
ذاته ثم من فطریات الجبلة العقلانیة ان حصول الشئ لفاعل ذاته لیس فی کونه
حصولا لغیرہ دون حصول الشی لقابل هویة فتقرر المجعول فی نفسه بما هو مجعول
هو بعینه تقررہ الرابطی لجاعله فاذن المجعولات بما هی مجعولات حقائق
رابطیة وذوات ناعتیة بالقیاس الی جاعلها الذی یفعل جوهر کل ذات
ووجودها وثبات ذاتها وبقاء وجودها ابدا وانکانت غیر ربطیة بالقیاس الی
موضوع او محل لکونها جواهر قائمة الذوات لا فی موضوع ولا فی محل انتهی
کلامه وفصله تلمیذہ الامجد الارشد صدر المتالهین فی تصانیفه علی طبق
اصوله اقول وهذا احد المعانی الصحیحة اللطیفة لوحدة الوجود عندنا فان وجودات
الممکنات لما کانت تعلیقیة معارة مفاضة من الوجود الحقیقی الواجبی فهی لیست

مستقلة فی ذواتها بل اشد افتقارا الی جاعلها من الاعراض الی موضوعاتها
فهی اخس عینا واهون اعتبارا لاطلاق الوجود من الاعراض فلا یستحق اسم
الوجود بالحقیقة الا المعیر والمفیض علیها خلع الوجود ولما کان واحدا بالوحدة الحقیقیة
الحقة فله وحدة الوجود قال قدس سرہ فی کتاب التقدیسات فاذن قد
عاد الامر کله الی اقلیم الله ورجع الوجود کله الی صقع الله فاشهد ان الموجود
الحق ہو الواحد الحق الشخصی القیوم الواجب بالذات الیس لاغنی بالموجود
الا ما ہو منشا انتزاع الوجود ومصداقه ومطابقه بالذات وان انتزع مفهوم
الوجود عما سواه بالاستناد الیه علی ان ہی حین ما ہی متقررة موجودة بالفعل
من جهة ذالک الاستناد باطلة الذات ہالکة الانیات بالیس الساذج
والسلب البسیط فی حد انفسها بحسب لحاظ ذواتها بما ہی ہی فاذن قد استبان
ان القیوم الواجب بالذات ہو الحقیقة والهویة علی الحقیقة وما سواه مجازات
فی التقرر وذوات مجازیة فی الوجود بحسب لغة الحکمة الحقة الخالصة اللتی وضعها
الحدس والفحص والبرہان وان شاع اطلاق الحقیقة بحسب وضع اللغة اللسانیة
ولعل ہذہ المعرفة ہی کنہ الکفر بالطاغوت وحقیقة الایمان بالله فی التنزیل
الکریم اذ قال عز من قائل فمن یکفر بالطاغوت ویومن بالله فقد استمسک
بالعروة الوثقی لا انفصام لها فلعل الطاغوت کل عالم الامکان بنظامه
الجملی الذی ہو صنم الهلاک لطباع الجواز الذی ہو طلسم البطلان والعروة الوثقی

والموجود علیہا

نور الیقین الحق الخالص الذی لا یعتریہ قواصم الشکوک فی ظلمات الاوہام
من حولہ ولا یاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ واللہ اعلم برموز خطابہ واسرار
وحیہ وکان قوم الذوق وفریق الشہود من عرفاء المتصوفین اذ یدینون بوحدۃ
الوجود وتوحید الموجود وفئۃ التحدس وحزب التالہ من الفلاسفۃ المحصلین حیث
یقولون الوجود جزئی حقیقی قائم بذاتہ وانما لفظ الموجود الواقع علی غیرہ من
باب المشمس والحداد الواقعین علی الذوات بمعنی الانتساب لا المعنی الانتزاع
لوکانوا یشعرون لسر العلم ویسبرون دخل الحکمۃ فینطقون بالحق ویرفضون
تشبیہ الحق المحض والباطلات من حیث الذوات بالبحر والامواج وتعطیل
العقل عن انتزاع الموجودیۃ المطلقۃ الفطریۃ من الجائزات المتقررۃ بالفعل
بالجاعل لکانوا من الحکماء الیمانیین الالہیین نباء الحقیقۃ ورصافۃ الموقنیت
واولیاء خلع الاجساد واقوام رفض الناسوتیت ولکان ما بہ یدینون مکیال الحق
والتحصیل وما علیہ یعولون میزان الصدق والتعویل انتہی کلامہ القدسی
فافہم فانہ حقیقۃ الحقائق وجوہرۃ الدقائق فی ہذہ المسئلۃ الوجہ الثانی مما
افصح عنہ الحکیم الاکبر ابو علی احمد بن مسکویہ الرازی فی رسالۃ الفوز الاصغر
ما ملخصہ ان الوجود الواجبی ہو الجوہر ووجودات الممکنات لمجعولیتہا وقیامہا
بہ جل شانہ ہی الاعراض علی اصطلاح الفن الالہی فیکون ہو حق باسم
الوجود دون الممکن وہو واحد فلہ وحدۃ الوجود وہذا لفظہ والآن لمعاصرنا

ناظرین فی الجواہر بالقیاس الی مبادیہا الی ان تیرقی بہا الی المبدع
الاول لم یستطع ان نقول ان الجوہر قائم بنفسہ وکیف یقوم بنفسہ ولو توہم
فیض الباری بالجود منقطعا عنہ لحظۃ واحدۃ لتلاشی واضمحل انتہی و قد
صرح قبلہ ان اصطلاح کون الجوہر قائما بنفسہ قد اجراہ فی الفن الطبعی من الفلسفہ
وبالجملہ لما لم تکن وجودات الممکنات علی ذالک الاصطلاح جواہر فہی اعراض
لا یستحق شیئ منہا لاسم حقیقۃ الوجود فضلا عن وحدتہا فہی مختصہ بالواجب
حقیقۃ وہو المطلوب الوجہ الثالث لما کانت الوجودات الممکنۃ ممنوۃ بالفناء
عند العارف علی مراتبہ من المحو والطمس والمحق لم یکن لشیئ منہا وجود ولا اثر فی
نظرہ فلم یبق الا وجود الحق الواحد الاحد الذی لیس کمثلہ شیئ فلہ وحدۃ الوجود
اما المحو فہو عبارۃ عما یری العارف کل فعل مستہلکا فی فعلہ تعالی والطمس
عما یری کل صفۃ کمالیۃ مقہورۃ فی صفتہ والاسماء الحسنی کلہا لہ والحمد لہ
والفضائل اینما وقعت لہ والمحق عن مشاہدتہ کل وجود منطویا فی وجودہ جل شانہ
فانہ الوجود الصرف والوجوب البحت الموجود فی نفسہ لنفسہ بنفسہ وکل ذات وجود
منمحقۃ عند ذاتہ فانہ القائم بالذات والقیوم علی الاطلاق وکل ہویۃ متلاشیۃ
فی ہویتہ فانہ ہو المطلق وہویتہ کل ہو فیصیر العارف الکامل موحدا لسانا
وحالا ومقاما وتعلقا وتخلقا وتحققا والی جمیع تلک الدرجات اشار سلطان
الحکماء النصیر الطوسی فی شرح الاشارات باحلی عبارۃ والطف اشارۃ کما

نقلناه فی شرح اسم الرازق وبعبارۃ اخری الاحدیۃ علی ثلث مراتب الاولی احدیۃ الذات علی وجہ لامساغ فیہا للکثرۃ اصلا قل ہو اللہ احد فنی الاحدیۃ الذاتیۃ المطلقۃ ولیست الوحدۃ من ہذا الوجہ نعتا للواحد بل ہی ذاتہ الثانیۃ احد الاسماء والصفات بمعنی کونہا مع کثرتہا متحدۃ بالذات مصداقا وہی مستہلکۃ فیہا ہو اللہ الواحد القہار وہی الاحدیۃ الالہیۃ والوحدۃ بہذا الاعتبار نعت للواحد لا ذاتہ وتسمی بوحدۃ النسب والاضافات حیث لا تعدد باعتبار الوجود والثالثۃ احدیۃ الافعال والتاثیرات والمؤثرات فالذات الواجبی المتعالی مصدر بجمیع الافعال وموثر فی المنفعلات فیعطی کل قابل حصتہ من فیضہ وجودہ علی ترتیب الاسباب والمسببات من جہات الاسماء والصفات وہذا البحر لا ساحل لہ فکم من سابح فیہ وغریق واللہ ولی التوفیق وعلی طور آخر فالتوحید علی اربعۃ اقسام مثالی واستدلالی وحالی وذوالجلال والاول عبارۃ عن تصدیق العبد وجودہ جل شانہ بصفاتہ اللائقۃ علی طبق ما نطقت بہ الآیات والاخبار علی سبیل التقلید وہو توحید عامی یفید النجاۃ عن الشرک الجلی والثانی عن الیقین المستفاد من الدلائل والبراہین علی انہ لیس الموجود الحقیقی فی الواقع الا ہو ویری الافعال وصفات الاشیاء من عکوس افعال الحق وصفاتہ ومنہ ینشاء التوحید الافعالی ویحصل بہ الخلاص عن بعض الشرک الخفی فانہ لبقاء ظلمۃ الوجود البشری کثیرا ما یحتجب عن ہذا العلم ویعتمد علی الاسباب

اللتی ہی وسائط الافعال ویسلطح بوصم الانانیۃ وقد تقرر انہ مالم یحترق الانانیۃ لم یشرق الربانیۃ ولم یظفر بمحض التوحید والتوحید المحض و الثالث عن کون التوحید حالا و وصفا لازما للعارف الموحد فیتلاشی لغلبۃ اشراق الوجود الحقیقی ظلمات رسوم وجودہ ویضمحل لدیہ فیصیر الموحد فی ہذہ المرتبۃ مستغرقا فی عین الجمع علی وجہ لا یری فی الوجود الا ذاتہ وصفاتہ فیرتفع الشرک الخفی عن بشریتہ وینتہی فی العروج علی معارج المعرفۃ الی ان یری ہذا التوحید ایضا صفۃ الواحد الحق دون صفتہ ویری ہذہ الرویۃ ایضا صفتہ فیغرق قطرۃ وجودہ فی بحار وجودہ الحقیقی الجمعی المتلاطم ویعبر عنہ تارۃ بالفناء عن وجودہ والبقاء بوجود الحق وحاشاک ان تتوہم منہ اتحاد وجود الممکن بالوجود الحق الحقیقی فانہ مستحیل عقلا وکفر شنیع شرعا وقد الطف فی الاشارۃ الیہ شیخ الاشراق علی ما فصلناہ فی کتابنا الکبیر والرابع عن توحید الحق نفسہ فی وعاء السرمد وازل الآزال من دون مداخلۃ الغیر اصلا شہد اللّٰہ انہ لا الہ الا ہو ۔

این سخن را پایان نہ ار د صبر کن تا بیابی ذوق علم من لدن

ولنختتم ہذہ المقالۃ۔

بدقیقۃ فلسفیۃ وہی ان اثبات الوحدۃ الحقۃ الواجبیۃ کما فصلناہ یستلزم نفی الاجزاء الخارجیۃ والذہنیۃ عنہ مطلقا لانہ لو ترکب منہا لکان لہا مدخل فی وجودہ فیکون معلولا لہا فیکون ممکنا ولا یکون واجبا بالذات

فلا یکون واحدا حقا ھف وایضا تلک الاجزاء اما واجبة فیلزم تعدد الواجب وقد قام البرہان علی توحیدہ و وحدتہ الحقة او ممکنة فیکون المحتاج الیھا اولی بالامکان وقد ثبت وجوب وجودہ بالذات وکذا نفی الجسمیة والعرضیة عنہ تعالی فانھا کثیران وقد ثبت وحدتہ جل ذکرہ وکذا نفی الصفات الکاملة الزائدة والا فخلوها وعروضها فی الذات الواجبة اما ان یستلزم ثبوت جھات کثیرة وصفات و غیرہ غیر متناھیة فی الذات الحقة الواجبة او ثبوت جھتین وخلتین فی ذاتہ وھو ینافی وحدة وجودہ وبساطة حقیقتہ الحقة ومعذالک فلہ من کل صفتین متقابلتین اشرفھما وبہ ظھرانہ لاضد لہ ولا ند وکذا الیس بجوھر بمعنی کونہ مھیة اذا وجدت فی الاعیان کانت لافی موضوع لانہ لامھیة لہ ولیس فیہ تعدد المھیة والوجود بل وجودہ عین مھیہ والا لامکن شریک فی المھیة بحسب نفس مھیة من حیث ھی ھی وقد ثبت وحدتہ وبالجملة فالنظر فی وجوب وحدة الوجود بحسب نفس حقیقتہ لامفھومہ ومایقتضہ من الاحکام انعم العون علی استنباط کثیر من مسائل الربوبیة وھذہ قطرة من القاموس البسیط المندمج فی ھذا الاسم الجلیل فافھم

تذییل جمیل

ثم ان وحدتہ سبحانہ لیست شخصیة عددیة لانھا توجد لفرد من الطبائع الکلیة ولا نوعیة ولاجنسیة وذالک لبرائتہ تعالی عن المھیة الکلیة وکونہ وجودا حقیقیا

صرفا بحتا واذن تقدس عن الوحدة الاجتماعیة الاتحادیة وغیرها والاتصالیة
اوغیر ذالک من الوحدات النسبیة من التماثل والتجانس والتشابہ والتطابق
والتوافق والتضائف والتناسب واضح الامن الاخیر ففیہ نوع خفاء لان
طائفة من الفلاسفة المشائیة ذهبوا الی ان مقولة الاضافة تعرض لجمیع الموجودات
حتی الواجب ولکن نضا النقاب واسلت الارتیاب عنہ شیخ الاشراق من
ان اضافتہ تعالی القیومیة المطلقة وهی لیست من الاعراض فافہم وقد
یقرر برهان سلب الوحدة العددیة عنہ جلشانہ بان الوحدة العددیة هی کون
الشئ بحیث اذا ضم الیہ شئ مثلہ حصل اثنان والواجب لیس کذالک
اذ الاثنینیة فرع التمیز ولا میز فی صرف الشئ اذ هو صرف الوجود الواحد
الذی کلما فرضتہ اثنین فهو واحد بل وحدتہ وحدة حقة حقیقیة لیس فیہ شائبة
تکثر وتعدد اصلا لا ذهنا ولا خارجا واما ما ورد فی دعاء الصحیفة الکاملة من
قولہ صلوٰة اللہ علیہ لک یا الٰہی وحدانیة العدد فقد شرحنا حقیقة واو دعنا
کثیرا من حقائقہ ودقائقہ فی رسالة مستقلة من شاء فلیرجع الیها۔
ثم الحق عندنا ان الوحدة والتشخص متساوقان وحقیقتهما بعینہ حقیقة الوجود
وکذا العلم والقدرة وغیرهما من الصفات العارضة للوجود بما هو وجود فان
حقیقتهما حقیقة الوجود فکما ان حقیقة الوجود حقیقة واحدة ذات درجات ومقامات
متفاوتة بالکمال والنقص والوجوب والامکان والشدة والضعف والغنی والفقر

فکذا التشخص والعلم والقدرة والحیٰوة من الصفات الکمالیة للموجود بما ہو موجود
حقیقة واحدة وکما ان اعلیٰ درجات حقیقة الوجود ہو الوجود الصرف الذی
لا یشوبہ عدم اصلا حقیقة الواجب بالذات القاہرة علی سائر الموجودات
والمحیط بکلہا وکذالک اعلیٰ درجات حقیقة الوجود والوحدة والتشخص والعلم
والقدرة من الصفات الکمالیة والنعوت الجمالیة ہی الوحدہ اللتی
لا یشوبہا کثرة بوجہ من الوجوہ والتشخص الذی لا یمازجہ العموم والکلیة مثلا والعلم
الذی لا یخالطہ الجہل اصلا والقدرة اللتی لا یقارنہ العجز ابدا ہی حقیقة واجب
الوجود بالذات فکلہ الوجود وکلہ الوحدة وتمامہ العلم والقدرة وغیرہا
من الکمالات کما افادہ المعلم الثانی وجود کلہ علم کلہ قدرة کلہ وکما ان وجودہ
مبدا جمیع الموجودات کذالک وحدتہ وتشخصہ وعلمہ وقدرتہ وسائر صفاتہ
مبدا لسائر الوحدات والتشخصات والعلوم والقدرة وسائر الکمالات فکل
موجود من الجمادات والنباتات والاجسام والاصنام والکفار والاخیار
والاشرار والمشرکین والمسلمین والموحدین والمساجد والصوامع احیاء علماء
بطبائع وجوداتہم ولما کان وجوداتہم تعلیقیة صرفة فتعقل ذواتہم مستلزم
للعلم بمقومہم وموجدہم جل جلالہ فہم باصالة وجوداتہم واعیانہم من حیث نفس
وجوداتہم مع قطع النظر عن المشیات والارادات الزائدة فی بعض الانواع
شائقون متوجہون عارفون بمبداہم ومبدعہم الواحد الحق الا لہ الخلق والامر

وہو بکل شیٔ شہیدؐ ما احسنت النغمۃ التوحیدیۃ للعلامۃ العارف الربانی
مولانا الشیخ الجیلانی قدس سرہ حزین

دیر و حرم راست دارد ذکر توحیدت ٭ بہر جا گوش دادم بانگ یاہو تو می آید
اذان دی کعبہ میں ناقوس دیر میں پھونکا ٭ کہاں کہاں ترا عاشق تجھے پکار آیا

قال الصدر الاعظم والمرشد المعظم فی الاسفار ان وجود کل موجود سواہ
متقوم بوجودہ تعالی بحیث لا یمکن معرفۃ شیٔ من ہذہ الموجودات بکمالہ الا بحضور
ہویتہ وشہودہ وہو مستلزم لحضور ما یتقوم بہ اعنی الوجود الحق بقدر ما یمکن حضور
المفیض للمفاض علیہ وقد علمت ان حقیقۃ الحق شاہدۃ علی توحیدہ فکذالک
وجود غیرہ وانما عبر عنہ بالملائکۃ واولو العلم لان جمیع ما سواہ من الموجودات
من اولی العلم لما وقعت الاشارۃ من ان الوجود علی تفاوت درجاتہ عین العلم
والقدرۃ والارادۃ وسائر الصفات الوجودیۃ لکن الوجود فی بعض الاشیاء
فی غایۃ الضعف فلا یظہر منہ ہذہ الصفات لغایۃ قصورہا ومخالطتہا بالاعدام
والظلمات والی ذالک اشار تعٰ بقولہ وان من شیٔ الا یسبح بحمدہ ولکن
لا تفقہون تسبیحہم انتہی کلامہ الشریف وقال المولوی المعنوی فی المثنوی

گر ترا از غیب چشمی باز شد ٭ با تو ذرات جہاں ہمراز شد
نطق آب و نطق خاک و نطق گل ٭ ہست محسوس حواس اہل دل
ہر جمادے با تو میگوید سخن ٭ گر ترا آں چشم و گوش ای بو الحزن

جملۂ ذرات عالم در نہاں | با تو می گویند روزان و شباں
ما سمیعیم و بصیریم و با ہشیم | با شما نا محرماں ما خا مشیم
از جمادی سوئے جانِ جاں شوند | غلغل اجزای عالم بشنوند
فاش تسبیح جمادات آیدت | وسوسہ تاویلہا بزدایدت
چوں ندارد جانِ تو قندیلہا | بہر بینش کردہ تاویلہا

ومن اراد اثبات تسبیح جمیع الاشیاء حتی الجمادات علی طریق العلوم الجدیدۃ فعلیہ برسالۃ الولد الاعز الذکی الفاضل الماہر السید محمد المدعو بباقر زادہ اللہ فی عمرہ السعید و عیشہ الرغید ولہ الحمد۔

قولہ علیہ السلام

یا مرتاح

قال فی القاموس الارتیاح النشاط والرحمۃ وارتاح اللہ لہ برحمتہ انقذہ من البلیۃ انتہی کونہ تعالی النشیطا وملتذا ومبتہجا کالمعانی المتفقۃ والالفاظ المترادفۃ عند ارباب الحقیقۃ فاللذۃ فی المشہور عبارۃ عن ادراک الملائم من حیث ہو ملائم لکن لما لم یکن تیم اللذۃ بصرف الادراک وحصول

صورۃ مساویۃ فی الذہن للذیذ بدون الوصول الی الملائم عرفہ الشیخ الرئیس فی الاشارات بانہ ادراک ونیل لوصول ما ہو عند المدرک کمال وخیر من حیث ہو کذالک انتہی ثم اللذات اقسام وانواع وقد تقرر ان اللذات العقلیۃ اقوی واکمل وادوم من اللذات الحسیۃ فبقدر قوۃ الادراک والمدرک والمدرک فی المجردات تتفاوت اللذات وکمالاتہا ولما تبیین ان ادراک الواجب لذاتہ اجل الثلثۃ وابہاہا واسناہا فہو اجل مبتہج بذاتہ وکذا عاشق لذاتہ بذاتہ وکذا معشوق لہ ولسائر المجعولات من المبدعات والمخترعات والمکونات قال الرئیس فی الاشارات اجل مبتہج بشیٔ ہو الاول بذاتہ لانہ اشد الاشیاء کمالا الذی ہو بری عن طبیعۃ الامکان والعدم وہما منبعا الشر ولا شاغل لہ عنہ والعشق الحقیقی ہو الابتہاج بتصور حضرۃ الذات ثم قال والاول عاشق لذاتہ معشوق لذاتہ عشق من غیرہ اولم یعشق ولکنہ لیس لا یعشق من غیرہ بل ہو معشوق لذاتہ من ذاتہ ومن اشیاء کثیرۃ غیرہ انتہی والعجب من جناب المتکلم النصیر آبادی انہ لم یال جہدا فی استجماع الاسماء اللہ الحسنیٰ فی کتابہ عماد الاسلام ولم یذکر ہذا الاسم الشریف مع انہ کان فی دعاء المشلول مذکورا مشہورا فی مصباح الکفعمی وغیرہ علیہ اعتمادہ فی شرح الاسماء ولذالک لم یتجاوز شرحہ عن القشر الی اللباب کما لا یخفی علی اولی الالباب وکذا جناب محمد الغزالی لم یکن لہ سبیل الی الاستطلاع

على هذا الاسم اللطيف فى رسالة المقصد الاسنى فى شرح الاسماء الحسنى مع انه
غلط ايضا فى الفصل الاخير منه من جهة عدم التفرقة بين الاسم والعلم وقد
اشترك الفاضلان فى عدم التفريق الدقيق بين الاسم والصفة فانها اسم
من حيث ما يلحظ بلا شرط شئ وبالعكس اذا اخذ من حيث بشرط لا شئ فهما
متحدان كاتحاد العرض والعرضى وما ضاهاه فافهم فانه دقيق۔

قوله عليه السلام

يا حىّ يا قيوم

هما اسمان عظمان مشعران الى الصفات الكمالية الحقيقية
والنعوت الالهية الاضافية لانه اسمه الحى مشعر الى الاول والثانى الى
الثانى قال المحقق الاجلّ محمد بن احمد شمس الدين الخفرى قدس سره فى شرح
آية الكرسى ان الصفات تنحصر فى اربعة اقسام لانها اما ان يكون حقيقية
اولا والثانى اما ان يكون سلبية او اضافية والحقيقية اما ان يعرضها الاضافة
اولا فاشار الى الحقيقة المحضة بقوله الحى اى الحى المطلق الذى حيوته عين ذاته
وما عداه حى بحيوته فحيوته حقيقية وحيوة غيره اضافية واشار الى الحقيقة التى
يعرضها الاضافة بقوله القيوم وهو القائم بذاته المقوم لغيره فلا قيام لما

لما عداه الا به اذ کل موجود غیره بوجوده موجود وبنفسه معدوم کما قال امیر
المومنین علیه السلام مع کل شیء لا بمقارنة وغیره لا بمزائلة وہو به ہو وبدونه
لاشیء محض انتہی لفظه فہما ینبغی ان یلاحظا او یواظبا معاً کما ہو المتداول فی
اکثر الادعیة والاذکار وبہذا یندفع عن الاول ایراد مشہور دائر فی الافہام
مشہور فی الانام وہو ان الحی اذا کان عبارة عن الدراک الفعال فیرد علیه
ان اخس الحیوانات ایضاً شریک الباری جل شانه فی ہذه الصفة الکمالیة و
اجاب عنه علامة التفسیر فی التفسیر الکبیر بان الحی فی اللغة عبارة عن کل
شیء کامل فی جنسه والکامل فی الوجود ہو الذی یجب وجوده فیلیق اطلاقه
علیه بہذا المعنی قطعاً وقد تضح بما ذکرنا انه لا حاجة فی الجواب الی التشبثات
اللغویة فی العلوم الحقیقیة فافہم۔

قوله علیه السلام

یا صاحب کل غریب

فان النفس الناطقة الانسانیة غریب فی قفار ہذا البدن محبوس فی
شوایک علائقه علی ما اشار الیه الشیخ الرئیس فی قصیدته العینیة فی صفة
النفس اذ عاقها الشرک الکثیف فصدّہا + نفقس عن الاوج الفسیح المربع و اللہ

صاحبها ومتولی امورها اذا نجحت سبیله واجابت دلیله ومبلغها الی غایتها ومخرجها من مرتبة الی مرتبة من الادنی الی الاعلیٰ بالحرکات الجوہریة والتحولات الذاتیة من درجة العقل الہیولانی الی العقل بالفعل والمستفاد فهو الذی یخلصها من غربتها وکربتها بادرار التوفیقات والافاضات علیها ولو بواسطة بعض العقول النوریة الفعالة المفارقة فی ذاتها وفعلها فاین المخلص من فتنة الغواشی والعوائق من شیطان الوہم والخیال ومکائدها لولا توفیقه وتوفیقه علی ما نطق لسان الغیب الحافظ الشیرازی

دام سخت ست مگر یار شود لطف خدا ورنہ آدم نہ برد صرفه ز شیطان رجیم

قال الله تعالیٰ والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا۔

قوله علیه السلام
یا ذا الملک والملکوت

المراد بالملک عالم الشہادة ای عالم الاجسام السفلیة والعلویة والمثالیة وبالملکوت عالم الغیب ای قاع المجردات من النفوس والعقول اعم من النفوس الانسانیة والحیوانیة السفلیة والفلکیة العلویة وکذا العقول اعم من الطبقات الطولیة والعرضیة والمشہور ان الملکوت یطلق علی عالم العقول والنفوس

الفلکیة خاصة علی ما یفہم من کلام المحقق الدوانی فی شرح الہیاکل و قال شیخ
الاشراق فی رسالہ پرتو نامہ فی الفارسیة یقال لعالم النفوس الملکوت
الادنی و الاصغر ثم التحقیق ان النفوس الفاضلة الصالحة الانسانیة یصیر بعد
نفض الشوائب الطبیعة و رفض العلاقة الجسمانیة من عالم الملکوت الاعلی
لانہا تکون منخرطة فی حزب القدسیین من العقول تفوق رتبة و لذة و بہاء
او صفاء او شرفا علی جند ارباب الملکوت الاصغر لتجردہا عن الشوق المولم
فان عشقہم یصفو و شوقہم یحلو و اما قبل ذالک فاطلاق الملکوت علیہم لتشبہہم
بالملائکة العقلیة فی طرح جلابیب الشہوات الحسیة علی حسب اختلاف المدارج
و المراتب کما و کیفا او باعتبار ما یؤول الیہ اما غیرہم من اصحاب النفوس
البہیمیة و السبعیة و الشیطانیة فہم من قبل و من بعد ابعد مراحل من ذاک
العالم العالی الا ان یقال ان سنخ النفوس مبدع من العقول و من جنسہا فہم
بہذا الاعتبار منسوبون الیہ لکنہ لا یخلو من بعید تجوز و تمحل عند ارباب الحقیقة
و ہذا التعبیر دون غیرہ من الالفاظ من خالق و مالک اشارة الی ان الذات
الاحدیة البسیطة لا یمکن للعقول اکتناہہ و معرفة الا بصفات اضافیة و لا تیسیر
التعرج الیہ الا باشارات بعیدة عقلیة و ہو السفر من الخلق الی الحق و ذالک
لوجہین الاول انہ ذکر ہہنا لفظا عاما شاملا بجمیع الصفات الاضافیة
کالخالقیة و الرازقیة و امثالہا و ہو اللفظ الدال علی مبدائیة الکل و ہو (ذا)

فلا حاجة ح الی اضافات مختلفة متکثرة مستلزمة لاخذ حیثیات متشتتة فی
ذاته الاحدیة فذکره معنی ومریح عنها الثانی تعرج فی تنزیه المبدا الحق فحذر
عن ذکر المبدئیة الیه حیث لم تقل یا مبدأ الملک والملکوت لئلا یتوهم
کونها من الصفات الحقیقیة فذالک تنزیه فی التنزیه وہو مقام ینفد ویقصر
عنه العبارة فاقتصر علی الاشارة ولو کان فی الالفاظ ما ہو قصر من ذا الدال
علی المراد لوجب الاتیان به ولکن لما فقدوه اوردوا ما قدروا علیه المثنوی المعنوی
ای برون از وہم وقال وقیل من خاک بر فرق من وتمثیل من
ہذا مقام ارباب التحقیقة والانسب بعقول اکثر الناس ہو التوضیح والتفصیل فشرح
الصفات الاضافیة من بعد فان کلامهم علیهم السلام مائدة مبسوطة فیها غذا
کل روح بحسبها وانما اورد لفظ الملک والملکوت ولم تقتصر علی الاجمال فی ہذا
الجانب (مثلا بلفظ العالم) لانه مثار الکثرة والتفرق ولان اکثر الناس ممن
رانت علیه الشقوة الشهویة وتراکمت علیه الظلمات الطبعیة بحیث فیض المبدا
مقصورا علی ہذه الدیدان الخبیثة البالیة والحشرات الفانیة فهو تنبیه علی
وجود عالم نورانی شعشعانی آخر بری من ہذه الآفات الهیولانیة وعاہاتها
کما اشار الیه مرکز التحقیقة ومرشد الطریقة امیر المومنین علیه السلام بقوله المنقول
فی الدرر والغرر وغیره صور عالیة عن المواد الخ ولقد ذکرنا الشبهات
المجلیة فی تضعیف ہذا الحدیث الشریف فی مجلد الثانی من کتابنا مشاہد الانوار

ولمعات الاسرار قال شیخ الاشراق فی بعض رسائله وسینکشف للنفوس الفاضلة اذا برزت من ظلمة الهیاکل الے سنی الجبروت واشرقت علے شرفات الملکوت بنور اللہ مالا نسبة انکشاف الاجسام للابصار بنور الشمس انتہی کلامہ اراد به عالم العقول النوری وتقدیم الملک اشارة الی نہج السیر الصعودی انه من المحسوس الی المعقول اللّٰہ ولی الذین آمنوا یخرجھم من الظلمات الی النور وذالک مندرجا کذالک صنع الرب لعباده للطیف حکمته لانه اقرب الینا فی اوائل الفطرة الهیولانیة واللّٰہ اعلم۔

قوله علیه السلام
ما نفذت کلمات اللّٰہ

الغرض الاول من الکلام ہو انشاء اعیان الحروف والکلمات تعبیرا عن المعانی الحاضرة فی ذہن المتکلم ثم الکلام الالٰہی عبارة عن جعل المکونات والمخترعات والمبدعات علی حسب علمه وعنایته وہو بحسبها علی اقسام ثلثة الاول ما یکون عین الکلام مقصودا اولیا بالذات ولا یکون بعده مقصود اشرف منه لکونه غائته لما بعده وہی کلمات اللّٰہ التامات والجواہر العقلیات ولیس الغرض من انشاء ہا سوے امر اللّٰہ ولاجل ذالک قال الحکیم العظیم

ارسطاطالیس انار اللہ برہانہ فی اوثولوجیا ان ماہو ولم ہو فی المفارقات
شئی واحد والثانی مایکون المقصود منہ غیرہ ولکن یکون المقصود لازمالہ
کامرہ تعالی للملائکۃ السماویۃ بما اوجب علیہم ان یفعلوا من التدبیرات والتحریکات
والاشواق والعبادات لغایات اخری عقلیۃ فلا یعصون اللہ ما امرہم ویفعلون
مایومرون الثالث مایکون المقصود منہ غیرہ ولا یکون لازماً کامرہ التشریعیۃ
الی عبادہ من الانس والجن بواسطۃ الملائکۃ والرسل وفیہ الطاعۃ والعصیان
جمیعاً فالمراد بالکلمات ہہنا القسم الاول وہی بجمیع سلاسلہا الطولیۃ
والعرضیۃ الشاملۃ لارباب الانواع لایمکن نفاد فیضہا علی الطبائع والصور
والاجسام والمواد والارواح والنفوس الی ابد الاباد ولیس فی قدرۃ البشر
احصار انواع فیوضہا واصنافہا وافرادہا قطعاً وبہذا المعنی یطلق الکلمات
التامات علی الانیات القدسیۃ والحقائق النوریۃ للائمۃ الطاہرین من عترۃ
سید المرسلین علیہم السلام الا تری الی ما افادہ سید الحکماء الامکانیۃ المعلم
الاول للحکمۃ الیمانیۃ میر داماد رہ فی شرح مقدمۃ کتاب التقویمات والتصحیحات
کلمات اللہ سبحانہ مجعولاتہ ومعلولاتہ واکثر ما یعہد اطلاقہا علی الامریات
والابداعیات فکل من عالم الامر غالب علی عالم الخلق بحیث ان ملکہ مستہلک
فی ملکوتہ وان المومن عالم النور اذ ہو فی عالم الظلمات فہو کلمۃ من کلمات اللہ

سلہ از نسخہ قلمیہ مغلوطہ ایں عبارۃ نقل کردہ شد اگر نسخہ دیگر بقدرت قادر مطلق میسر شود تصحیح کردہ شود ۱۲ منہ

سبحانہ ومنہ قولہ تعالیٰ من قائل ان اللہ یبشرک بکلمۃ منہ اسمہ المسیح بن مریم و قول امیر المومنین علیہ السلام انا کلام اللہ الناطق ومحمد و اطائب البیتیہ الطاہرین صلوات اللہ علیہ وعلیہم اجمعین کلمات اللہ التامات وقد ورد من الطرق الخاصۃ والعامۃ عن سیدنا و مولانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تفسیر الکلمات التامات فی قولہ تبارک اسمہ وتعالیٰ جدہ فتلقی آدم من ربہ کلمات فتاب علیہ بمحمد و علی وفاطمہ والحسن والحسین علیہم السلام فاوحی اللہ الیہ ان یستشفع بہم فشفعہم فیہ فتاب علیہ برحمتہ رزقنا اللہ شفاعتہم وحشرنا فی زمرتہم انتہی کلامہ ونقل فی الحاشیۃ المنہیۃ عن الصدوق بن بابویہ وابن المغازلی الشافعی عین ہذہ الروایہ بسند ابن عباس رض لسنا بصدد فن الروایات فلا نوردہا فافہم۔

قولہ علیہ السلام
یامن بیدہ کل مفتاح

تعبیر القدرۃ بالید معروف ولکن المراد بالمفتاح ارباب الانواع للطبائع الجسمانیۃ علی طریق الحکمۃ الاشراقیۃ فانہم قالوا ان لکل نوع من الافلاک والکواکب والبسائط العنصریۃ ومرکباتہا جوہرا مجردا من عالم العقول یدبر امرہ

حتی ان الذی لنوع النار ہو الذی یحفظها وینوّرها ویجذب الدہن والشمع
الیها ویسمونه رب النوع ویعبر عنه فی لسان الشریعة بملک الجبال وملک
البحار ونحوه ومع الاعتراف بکونه جزئیا حقیقیا یقولون انه کلی ذالک النوع
بمعنی ان نسبته فیضه الی جمیع اشخاصه علی السواء لا بمعنی انه مشترک بینها اشتراک
الکلی بین جزئیاته حتی یلزم ان یکون انسانیة مجردة موجودة فی الاعیان
مشترکة بین جمیع الافراد المتحققة فی المواد فیکون ہناک انسان محسوس فاسد
واخر معقول مجرد دائم لا تغیر ابدا فیندفع بذالک اعتراض شیخ الرئیس فی
الہیات الشفاء علی المثل الافلاطونیة ثم ان ہذا غیر المثل المعلقة التی یسمونها
عالم الاشباح المجردة فانها لا تکون من الجواہر المجردة بل کالواسطة بین
المحسوس والمعقول ولا تختص بانواع الاجسام بل یکون لکل شخص من الجواہر
والاعراض فالصور المعلقة لیست بمثل افلاطونیة لانها من عالم العقول
وتلک المثل من عالم الاشباح المجردة منها ظلمانیة ومنها مستنیرة الا ان لکل
نوع من الفلکیات والعنصریات التی فی عالم المثل الفہ رب نوع من عالم
العقول ثم رب النوع انما یکون للانواع الجسمانیة المستقلة وتدبیر الاعراض مفوض
الی رب النوع الذی ہو رب محلها من الاجسام بما فی ذاک الرب من
الاشراقات النوریة والنسب المعنویة باعتبار غیره من المبادی العالیة والارباب
المکافیة مما یعجز القوة العقلیة البشریة عن احاطة طرف منها فضلاً عن جمیعها

مثلا فی عالم العقل جوہر مجرد لہ ہیآت نوریۃ اذا وقع ظلہ فی ہذا العالم یکون منہ المسک مع رائحتہ او السکر مع طعمہ او الالوان الکثیرۃ العجیبۃ فی ریاش الطاؤس معہ او الانسان باختلاف اعضائہ بصورہا وہیاٰتہا فافہم۔

قولہ علیہ السلام

یاہو

زعم القشیریۃ ان لفظ ہو فی سورۃ التوحید من الضمائر و التحقیق غیرہ لانہ من اشرف الاسماء بوجوہ افادہا علامۃ التفسیر فی التفسیر الکبیر احدہا ان الاسم اما کلی ای دل علی مفہوم کلی او جزئی ای علم اما الاسماء التی لہا مفہومات کلیۃ کالاسماء المشتقۃ مثل الرحمن الرحیم العلیم الحکیم فلا یدل علی خصوص ذاتہ تعالیٰ ولا یتناول حقیقۃ الاحدیۃ اذ لا ماہیۃ لہ اما الاعلام الشخصیۃ فہی قائمۃ مقام الاشارۃ فلا فرق بین قولک یا زید و قولک یا ہو و یا انت و اذا کان العلم قائما مقام الاشارۃ فالاشارۃ اصل و العلم فرع و الاصل اشرف من فرعہ فقولنا یا انت و یا ہو اشرف الاسماء الا ان الفرق ان انت للحاضرۃ و ہو للغائب ثم انک قد علمت انہ انما یصح التعبیر عن شیٔ بہو اذا کانت صورۃ حاضرۃ عند العقل فعاد الی ان المشار الیہ ہو الامر الوجودی الحاضر عند العقل فاذن ثبت ان ہو اشرف

کانت لا یتناول الا اللحاضر و ثانیہا قد مر ان حقیقتہ تعالی منزہتہ عن جمیع انحاء
الترکیب و الفرد المطلق لا یمکن الاخبار عنہ بشئ لان الاخبار عنہ یقتضی مخبرا
عنہ و بہ وہو مفہوم کلی لا محالہ و ذالک ینافی الاحدیتہ الخالصتہ فثبت ان جمیع
الاسماء المشتقہ قاصرۃ عن الوصول الی کنہ حقیقتہ الاول فاسم ہو اشرف منہا
لانہ یصل الی کنہ حقیقتہ المبراۃ عن جہاۃ الکثرۃ و ثالثہا انہ لکل من اسماء اللہ و
صفاتہ حقیقتہ الہیتہ غیر معلومتہ الکنہ لنا و انما نعقلہا من جہتہ آثارہا الظاہرۃ
فی عالم الحدوث و ہی مختلفتہ فان اثر العلم ہہنا شئ و اثر القدرۃ شئ آخر و
اثر الارادۃ شئ آخر و ہکذا فی سائر الصفات لان ہذا العالم عالم التفرقہ و عالم
القدس مقام الجمعیتہ فاذن ہذہ الصفات لا یمکن تعقلہا الا باثارہا المختلفہ فلا
یفید کمال الاستغراق فی مقام معرفتہ الرب بخلاف ہو فانہا یدل علی
ہویتہ ذاتہ من حیث کونہ ہو ہو لا من حیث صفات لازمتہ الاضافتہ الی عالم
الحدوث فکانت کلمتہ ہو اشرف الاذکار رابعہا انک اذا قلت ہو الرحمٰن
الرحیم الملک القدوس السلام فلفظ ہو بمنزلتہ الذات و غیرہ من الاسماء
بمنزلتہ الصفات و الذات اشرف من الصفات فلفظ ہو اشرف الاسماء انتہی
بنقل صدر المتالہین فی شرح اصول الکافی و ان لم اجدہ فی النسختہ الحاضرۃ
من التفسیر الکبیر **اقول** ہذا الکلام و ان کان رشیقا انیقا بالنسبتہ الی اکثر
کلماتہ فی الالہیات لکونہ مبنیا علی الاصول الحکمیتہ من نفی المہیتہ عن الواجب

وکونه الوجود الحق البحت فهو هو المطلق دون غيره قال الشيخ الرئيس في تفسير
سورة التوحيد في شرح لفظ (هو) في قل هو الله الهو المطلق هو الذي لا يكون
هوية موقوفة على غيره فان كلما كان هوية مستفادة من غيره فمتى لم يعتبر
غيره لم يكن هو هو وكلما كان هوية لذاته سواء اعتبر غيره اولم يعتبر فهو
هو لكن كل ممكن فوجوده من غيره كلما كان وجوده من غيره فخصوصية وجوده من
غيره وذالك هو الهوية فاذن كل ممكن فهوية من غيره والذي يكون هوية لذاته
هو الواجب الوجود وايضا فكل مهية فلا يكون هوية ماهية لنفسها فلا يكون هو هو
لذاته فاذن المبداء الاول وجوده نفس مهية فاذن واجب الوجود هو الذي لا
هو الا هو لانه هو نفس مهية وكل ما عداه فليس هو من حيث هو هو بل هوية من
غيره وواجب الوجود هو الذي لذاته هو هو بل ذاته انه هو لا غير وتلك الهوية
والخصوصية معنى عديم الاسم لا يمكن شرحه الا بلوازمه واللوازم منها اضافية
ومنها سلبية الخ ولكن بعد لا يخلو كلام المفسر الرازي عن شئ ما الا ترى
الى ما فيه اثر التناقض حيث صرح مرة في الوجه الثاني والثالث بقصور
العقول عن الوصول الى كنه حقيقته تعالى ورجع عنه اخرى حيث اقر بانه يصل اليه
باسم هو الا ان يقال ان القصور باعتبار الاسماء الكلية والوصول من حيث
اضافة هو الى غيره ثم في الوجه الاول اشار الى حضور ذاته تعالى عند العقل وكل
من الامرين مما نطق العقل البرهاني على خلافه فان ذاته من حيث هو هو جل شانه

لما کان بسیطا محضا متعالیا عن الاجزاء والمھیة محیطا علی سائر العقول
فیستحیل ان یکون محاطا لکنھا المعلولاتہ من العقول والنفوس طرا واذا
امتنع وجود صورۃ ذہنیۃ مطابقۃ مساویۃ لہ او حضورہ بصریح ذاتہ عند العقول
بل الاذہان العالیۃ والسافلۃ تجد فیھا حاضرۃ لدیہ بما فیھا وبما لھا وعلیھا
حضور المعلولات لدی العلۃ الجاعلۃ فی نفس الامر فالالفاظ بل المعانی باسرھا
سواسیۃ النسبۃ فی القصور عن الوصول لدی فناء جناب حقیقۃ القاھرۃ الباھرۃ
سواء کان ہوا وغیرہ فلا اسم لہ ولا رسم ولا نعت ولا خبر عن الغیب البحت۔
عنقا شکار کس نشود دام باز چیں کانجا ہمیشہ باد بدست ست دام را
غایۃ الامران یجعل لفظۃ ہو قائما مقام الاشارۃ الی ذاتہ المتعالی وان کانت
الاشارۃ العقلیۃ الی نفس ذاتہ الحقۃ مستحیلا فی نفس الامر لما اشیر الیہ فہذا
ہو انما یخبر عن الھویۃ الواجبیۃ من بعید ببعض خواصہ واما عما ہو فی حقیقۃ فی نجات
وکلا کما یخبر عن الھویات الامکانیۃ بانھا لیست ہوا لا بغیرہ لا عن حقیقۃ الھویات
المتکثرۃ بخلاف الاسماء الکلیۃ فانھا لاشتراکھا لا یصلح لذاک الایماء فھو لا
یستلزم رفع القصور ولا العثور علی حقیقۃ مدھر الدہور وانما قصاری امر العقول
فی ذاک الادراک ہو ادراکہ بقدر ما یجدہ من نفسہ وفی نفسہ من دلائل
وجودہ ووجوبہ وقدرتہ وارادتہ وطائفۃ من تجلیات اسماءہ وصفاتہ جل مجدہ
من نمیدانم چہ در جیب فنی ایں قدر دانم کہ در جانِ منی

قال الحکیم الربانی المعلم الثانی فی فصوصہ الذات الاحدیۃ لا سبیل الی ادراکہا
بل تدرک بصفاتہا وغائۃ السبیل الیہ الاستبصار بان لا سبیل الیہا تعالی
عما یصفہ الجاہلون انتہی واقر بذالک المتصوف الکبیر الغزالی ایض فی رسالتہ
المقصد الاسنے فی شرح الاسماء الحسنی وان سلک فیہ مسلک الجدل والخطابۃ
علی عاداتہم ولکن المقصود والغائۃ صحیحہ والالفاظ والعبارات ملیحۃ فافہم

تحقیق انیق

لقد سرح تطری فی اثناء ہذا الشرح علی روایۃ مجلیستہ مما تعلق بہذا المقام
والروایۃ ہذہ عن امیر المومنین علیہ السلام انہ قال رائت الخضرؑ فی المنام
قبل بدر بلیلہ فقلت علمنی شیأ انتصر بہ علی الاعداء فقال قل یا ہو یا من لا ہو
الا ہو فلما اصبحت قصصت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا علی
علمک الاسم الاعظم وکان علی لسانی یوم بدر انتہی بقدر الحاجۃ وہی عندی غیر
صحیحہ من وجوہ اما اولا فلان امیر المومنین علیہ السلام ما کان مفتقرا الی
تعلیم الخضر للاسم الاعظم لانہ کان افضل من خضر و موسی فی سائر العلوم الالہیۃ
کما وکیفا مراتب لا یتناہی فلا یجوز عند اہل العقل الصحیح ان یجہلہ سید الموحدین
ویعلمہ من لا یستاہل الانسلاک فی ادنے تلامیذہ مثل الخضر وثانیا علمہ
خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الف الف باب من العلم فلا یجوز ان یضیق بہ تعلیم
الاسم الاعظم ویحولہ ویحوجہ فیہ الی الخضر وثالثا انہ کان قادرا علی احضار الخضر

فی الیقظہ متی شاء وائنما شاء لای خدمۃ شاء فما الذی احوج الی المنام لتفرع علیہ لہذا الاستعلام وثانیا ان خاتم الرسل وافضل الکل فی الکل معدن العلوم الالہیۃ ومرکز الاسرار الوحیانیۃ اللاہوتیۃ کان حاضرا ج وہو خصیص بہ بل متحد بنورہ فلم لم یستفد منہ اسماء للانتصار علی الاعداء وتعلق الی الخضر الذی لا اعتداد بہ عند جلالۃ شانہ ورفعۃ مکانہ وخامسا ان امیر المومنینؑ کان نفس حقیقۃ النوریۃ ہو الاسم الاعظم الالہی کما قررناہ فی رسالۃ اخری فکیف یستفید الفاظا عدیدۃ ممن ہو مفتقر الی افاضتہ ومستمد منہ وجودا وصفۃ وفعلا وعینا وخلقا وخلقا وعلما وعملا وسرا وعلنا وبدءا وعودا باذن اللہ فالتحقیق عندی ان ہذہ الروایۃ لا تستصلح الوثوق والاعتماد علیہ اصلا فافہم

قولہ علیہ السلام

یا حفیظ

الکلام فی حفظ اللہ جل سلطانہ لکل شیء من المرکبات والبسائط والطبائع والقوی والارواح والمادیات والمجردات بنفسہ وبواسطۃ طائفۃ من الملائکۃ المدبرین وبعض الاشیاء لبعض بنوع من التسخیر مما یطول فلنشر الی جملۃ منہ فان المرکبات العنصریۃ من الجمادات والنباتات والحیوانات لاریب

فی کونہا ملتمۃ من الاضداد فہو الذی یحفظ الحرارۃ من غلبۃ البرودۃ علیہا لیطفیہا
او بالعکس لیفنیہا وکذا الرطوبۃ من تعدی الیبوسۃ علیہا او بالعکس ویحفظہا بالکیفیۃ
الاعتدالیۃ المزاجیۃ عن المیل والانحراف حتی یتم بہا الاستعداد التام لفیضان
الصورۃ النوعیۃ الجمادیۃ والنباتیۃ او الحیوانیۃ من المبادی العالیۃ وکذا
یحفظ تالیف المجرد والمادی فی ترکیب الانسان من النفس الناطقۃ المجردۃ
والجسد بالعلاقۃ العشقیۃ بینہما مع وضوح المباینۃ بینہما ذاتا بغریب حکمۃ الباہرۃ
واما البسائط من العنصریات فیحفظ الصورۃ بالہیولی وبالعکس لانشار العلاقۃ
التلازمیۃ الافتقاریۃ بینہما من احتیاج احدہما الی الاخر فی التشخص وبالعکس
باعتبار ذاتہ وکونہ من متممات العلۃ الجاعلیۃ مع کون الصورۃ بالفعل والہیولی
بالقوۃ بل ہی عین القوۃ علی الفعل ولہا فی نفسہا وجود ضعیف شبیہ بالعدم و
ہکذا وقس علیہا المرکبات وکذا السماویات علی انہ یحفظ دوراتہا وحرکاتہا بنفوسہا
الخیالیۃ۔ والناطقۃ وتتابع توارد الاشراقات علی نفوسہا من العقول النوریۃ
المقدسۃ المشرقۃ علی نسق الاشواق المتوالیۃ فیتم بہا ربط الحوادث بالقدیم والعالم
السفلی بالعلوی وکذا المجردات المحضۃ والانوار الشارقۃ الجوہریۃ یحفظ انیاتہا
لکونہا رابطیۃ الذوات وتعلیقیۃ الوجودات بجنابہ جل شانہ وہکذا یحفظ الطبائع
والقوی تحت قہر النفوس ویحفظہا تحت قہر العقول المجردۃ وہو یحفظہا کما نبہنا
علیہ وہو القاہر فوق عبادہ واما کلائیۃ ارباب الانواع لاصنامہا فقد ذکرنا

طرفا منها وکذا الحفظ الطفل الرضیع بتسخیر الام لتربیته بالقاء محبته منها له والیه ولولا
ذلک لما تحملت مقاساة المتاعب والشدائد فی تربیته وکذا ابجالاحیی فیما لا یحیی
ولکن بعض القشریة قد منع اطلاق الحفظ علی علمه تعالی زعما منه انه یشعر بالتاکد
بعد الضعف ولانه انما یحتاج الیه فیما یجوز زواله وجل علم الواجب عنهما جمیعا ورد علیه
صدر المتالهین ره فی الاسفار الاربعة بان اطلاق الحفظ علیه تع قد نطق به القرآن
فی قوله ولا یؤده حفظهما وانا له لحافظون وعلمه تع لما کان عین ذاته فاطلاقه علی
نفس ذاته کاطلاقه علی علمه واما تحقق التاکد بعد الضعف فی بعض المواد الجزئیة فلا
یقتضی حصر الاطلاق علیه واما امکان الزوال علی بعض علمه التفصیلی کاللوح المحفوظ
فشائع وتحفظه بادامه وجوده وعلومه عن المحو والتغیر واما الامکان لو قوعی فحصر الحفظ
فیه غیر مسلم بذا المحصل ونحن نقول بل لما کان للعالم الجسمانی ایضا من اخیرة مراتب علومه
التفصیلیة کما صرح به سید الحکما الامکانیة المعلم الاول للحکمة الیمانیة میرداماد ره فی
التقدیسات فلوح الهیولی وان کان لوح المحو والاثبات بتوارد الصور وتعاقبها علیه
بالکون والفساد وانواع الاستحالات فیجوز زوال الصور عنها بالامکان الوقوعی
ولکن یحفظها الباری عم فیضه بتوارد الصور وتوالیها علیها لاستحالة تجرد الهیولی
عن الصورة علی ما تقرر فی مقره من الامور العامة والطبعی فلو غفل عن تدبیرها وامساکها
وادامتها کذالک لبطلت وعدمت فسبحان من دبر العوالم بلطیف حکمته واودع
فیها اسرار المنیف قدرته۔

قوله علیہ السلام

یا مصوّر

ہذا علی انکار القوۃ المصورۃ علی ما ہو المشہور من مسلک المتصوف المتکلم الکبیر الغزالی ووافقہ الحکیم الفرید فی التجرید بقولہ واما المصورۃ فعندی باطلۃ لاستحالۃ صدور ہذہ الافعال المحکمۃ المرکبۃ عن قوۃ بسیطۃ لیس لہا شعور اصلا انتہی واضح فان فعل التصویر مستند الی الباری الحق علی ہذا التقدیر بلا واسطۃ واما علی تقدیر ثبوتہا واثباتہا علی ما ہو مختار الجمہور فکونہ تعالی مصورا لان القوۃ المصورۃ انما تفعل عجائب التصویرات فی المواد المختلفۃ علی سبیل کونہا آلۃ مسخرۃ لقدرۃ الجاعل الحکیم الحق وتدبیرہ قال الشیخ الرئیس فی الشفاء ما محصلہ ان افادۃ اجزاء البذور فی الاستحالۃ الثانیۃ صورہا عن القوی والمقادیر والاعداد والاشکال والخشونۃ والملاسۃ وما یتصل بذالک متسخرۃ تحت المنفرد بالجبروت ویؤل الیہ مسلک صدر المتالہین فی المبدأ والمعاد من قولہ ومن الحکماء من انکر المصورۃ تبعا للحکماء الاشراقیین حیث احالوا استناد الافعال المحکمۃ العجیبۃ الی قوۃ عدیمۃ الشعور ویوافقہم فی ذالک الشیخ الغزالی حیث اسند افاعیل ہذہ القوۃ بل جمیع القوی الی ملائکۃ موکلۃ

لصدور ہذہ الآثار و لتحقیق اثبات تلک القوۃ علی وجہ یوافق کلا المذہبین ویرتفع بہ الخلاف من البین فان اثباتہا لا یوجب الاستغناء عن اثبات الملک الموکل بفعل التصویر کما ان وجود ذالک الملک المتساوی نسبتہ الی جزئیات الصور لا یکفی مؤنۃ الحاجۃ الی القوی الجزئیۃ المخصصۃ لاجزاء الصورۃ انتہی وہذا ہو مختارنا لان التسخیر الملکی یرجع الی التسخیر الالٰہی او بواسطۃ او بوسائط ولکن اضطرب فی ہذا المقام کلام المتکلم العلام فی عماد الاسلام وافرط فی تکفیر الفلاسفۃ من غیر تحقیق المرام فاوردنا علیہ بوجوہ سدیدۃ عدیدۃ نذکر ہہنا طائفۃ منہا لیعتبر بہا عقول الافاضل الکرام ویہتدی بہا من خرج من مشیمۃ التقلید واصحر الی ساہرۃ التحقیق باقدام الاحلام[1]

المقام الاول قال فی عماد الاسلام ان تلک الآثار الصادرۃ عن الاجسام کالاسہال من السقمونیا والسنا والحرارۃ من القرنفل والفلفل والبرودۃ من الکافور وہکذا اثر الہلاک من السموم القتالۃ ونحو ذالک لا یمکن ان یقال انہا بمجرد جری العادۃ من دون ان یکون حقائق ہذہ الاشیاء مقتضیۃ لتلک الآثار اقتضاء ا فی الجملۃ وان کان فی بعضہا اقتضاء ا ناقصا فانہ لو کان الامر کذالک کان اجراء العادۃ بالاسہال مع السقمونیا دون الادویۃ القابضۃ ترجیحاً بلا مرجح وکذا بالعکس وہکذا اجراء العادۃ بالہلاک عند السموم دون الجواہر شات

---

[1] الحلم بالکسر الاناۃ والعقل ج احلام ۱۲ ق

والمعجونات المقویۃ للمزاج والاعضاء الرئیسۃ ویرد علیہ ان الجسم المخصوص الی قوۃ لاجلہا یصدر عنہ ذلک الاثر فاختصاصہ بتلک القوۃ دون سائر الاجسام نفتقر الی قوۃ اخری لاجلہا یختص بالقوۃ الاولی فح یلزم افتقار کل قوۃ الی قوۃ اخری لا الی نہایۃ وذلک محال فاذن لابد وان ینتہی الی قوۃ یکون اختصاص المعین بہا لا لقوۃ اخری فاذا جاز ذلک فلم لا یجوز ان یکون الامر کذلک فی المرتبۃ الاولی والجواب ان مرادنا انما ہو ان الذوات المتاصلۃ سواء کانت بسیطۃ او مرکبۃ مقتضیۃ بالنظر الی ذواتہا بعض الآثار الصادرۃ منہا فان کان کلامک فی البسائط فلا یجری فیہا اصلاً وہکذا فی المرکب کالسقمونیا مثلاً لان ترکیب السقمونیا من الجسم والصورۃ النوعیۃ لیس ترکیباً خارجیاً بان یکون جسم السقمونیا مجرداً عن الصورۃ موجوداً ثم لحقہ الصورۃ النوعیۃ حتی یقال لم الحقہا الباری تعالی بہذا الجسم المخصوص ولم یلحقہا بالجسم الآخر الذی فی ضمن الکربزۃ مثلا بل حقیقۃ الحال ان حقیقۃ السقمونیا بسیط فی الخارج تنتزع منہا امراً مشترکاً بین سائر انواع الاجسام وشیئاً بہ یمتاز عن جمیع ما عداہ وح لا یصح المطالبۃ بانہ لم جعل الواجب السقمونیا سقمونیا لان کون الشئ نفسہ ضروری وتخلل الشئ بین الشئ ونفسہ محال وہذا بخلاف القول بجری العادۃ فان المطالبۃ ح تامۃ انتہی کلامہ اقول العجب منہ کیف یرضی نفسہ بتطویل الکلام من غیر طائل فما محصلہ الا الرجوع الی مسئلہ اثبات الصور النوعیۃ للاجسام

المشهورة المفصلة في شروح الهداية الاثيرية وغيرها من الاسفار الحكمية الا انه لما
اعلن في العوام ببطلان المسائل الفلسفية راسا اخذتهم تنكب عن الطريق
السوي واستكره التكلم بالفاظها ومصطلحاتها وان كان لا يرجع في المعنى الا اليها
ثم انه لهذه الكراهة لما اخذ يتوغل في القشرة ظهر غلطه في المسائل الحكمية الا ترى
انه انكر كون الصورة النوعية من الاجزاء الخارجية للجسم النوعي كالسقمونيا و
مثله ومنع كون هذا التركيب من التراكيب الخارجية وقد تقرر في الفن ان هذا
التركيب خارجي وان الصورة النوعية من الاجزاء الخارجية له دون الذهنية
ولعله حصر الاجزاء الخارجية في الاجزاء المتباينة المنفصلة بعضها عن بعض
كاجزاء البيت من السقف واللبنات هو كما ترى وثانيا انه جعل الصورة
الجسمية من الانتزاعيات وقد تقرر انها من الطبائع العينية المشتركة في الاجسام
وثالثا ان الجعل المولف ان كان باطلا فالسوال في جعل السقمونيا سقمونيا و
ان لم يكن صحيحا ولكن السوال يبقى بانه لم جعل هذا الجسم على صورة السقمونيا و لا
يندفع بتقريره هذا اصلا كما لا يخفى على الاذكياء المقام الثاني قال الاظهر
عندي التفصيل وهو ان تاثير بعض الاشياء في بعض قد يكون بالاستقلال
كتاثير الاحراق من النار مع اجتماع جميع شرائطه من تقارب النار على النارية و
مقارنة الجسم القابل للاحتراق على وجه مخصوص وغير ذالك من ارتفاع الموانع
فان العقل لا يجوز عدم الاحراق نعم يمكن عدمه بان يسلب الله عن النار

نار بيتها او يوجد فی الجسم القابل للاحراق کیفیۃ مانعۃ عن الاحراق ونحو ذالک وقد
یکون بعض الاشیاء معدا لافاضۃ بعض الاشیاء عن الرب کوجود المنی فی النطفۃ
علی الشرائط فانہ یعد المنی لان یفیض من الرب الصورۃ الحیوانیۃ علیہ لکن لیس
ہذا علی حد ما یقول بہ الفلاسفۃ من انہ اذا تم الاستعداد فیفیض الصورۃ من قبل
المبداء الفیاض بالایجاب بل مرادنا انہ اجری اللہ العادۃ بان یفیض الصورۃ
حین الاستعداد فانہ تعالٰی قادر مختار حینا یوجد البشر مثلاً بدون الاستعداد
المخصوص کما فی اٰدم وعیسٰی ویمکن ان لا یوجد حینا مع وجود الاستعداد
الٰی آخرہ اقول العجب من فاضل جلیل متشیع مثلہ کیف یصیر اشعریاً و
ان لم یشعر اذا اخذتہ العصبیۃ علی الفلاسفۃ فان قولہ بل مرادنا انہ اجری اللہ
العادۃ اہ ہو ملخص مسلک الاشعریۃ فی مثل ہذہ الموارد وفیہ ما لا یخفی اما
اولا فیہ ان الفلاسفۃ لم یذہبوا الی الایجاب المفضی الی الاضطرار وسلب
الاختیار والارادۃ کما توہموہ بل اثبتوا علیہم کما حققتہ فی رسالۃ القدرۃ والاختیار
الواجبی وثانیاً لا یدری ما المراد بجری العادۃ ہل ہی عادۃ وملکۃ یصدر عنہا
الافعال من غیر رویۃ کعاداتنا النفسانیۃ فجل جناب الواجب عن تلک الشوائب
الجسمانیۃ تعالٰی عما یقول الظالمون علوا کبیرا او ہی شیء آخر فلیات بہ حتی ینظر
فیہ او ہی عبارۃ عن الارادۃ الجزافیۃ الاشعریۃ فقد تقرر بطلانہا فی مقارہا
واما کونہا عبارۃ عن وقوع الفعل دائما او اکثریا فہو بمعزل عما نحن فیہ لان

کلامنا عما عنہ لا عما فیہ و ثالثا انا لا نسلم انہ قادر بدون الاستعداد
المخصوص ہہنا و تمثیلہ بآدم و عیسیٰ غیر نافع لان الاستعداد المخصوص
فی المادۃ الآدمیۃ ہو المرجح لافاضۃ الصورۃ الآدمیۃ علیہا من المبداء
الفیاض و کذا فی مادۃ عیسیٰ والایجاب الاستعدادی مؤکد لقدرتہ
وارادتہ و یجوز ان یکون تکونہ بغیر ہذہ النحو المخصوص من الاستعداد و محالا فلا
یتعلق بہ القدرۃ والارادۃ ورابعاً انہم یقولون انہ یجوز ان لا یوجد حینا مع
وجود الاستعداد لتطرق بعض العوائق والموانع او عدم وجود بعض الشرائط
فلیس ہذا مما یصلح رداً علیہم والحق ان کلامہ ہہنا مرآۃ لاضطراب و تحجیج
غریب فی ہذہ المسألۃ فتارۃ یتشیع و اخری یتسنن ثم یعدل ثم یرجع فلا یدری
ای طرفیہ اطول و رابعاً ان اسناد طائفۃ من الاثرات الی القوی والطبائع
لا یستلزم تعطیل الجاعل الحق عندہم الا تری ان الفلاسفۃ مع اقرارہم بکون
الطبیعۃ مبدأ غیر ذی شعور قالوا بان تصرفاتہا وافعالہا فی الابدان الحیوانیۃ
باذن اللہ وجعلوا ہذا القید من متممات تعریفاتہا وعرفہا افلاطون الالٰہی بانہا
قوۃ الٰہیۃ موکلۃ بمصالح البدن والشیخ الرئیس فی مواضع عدیدۃ من القانون
قد صرح بعظیم حکمۃ اللہ فی خلق الاعضاء والعظام وغیرہا بتسخیر القوی فقال
فی الفصل العاشر فی تشریح عضل الراس و قد کان مفصل الراس محتاجاً الی
امرین متضادین احدہما الوثاقۃ و ذالک بایثاق المفصل و قلۃ مطاوعتہ للحرکات

والثانی كثرت عدد الحركات و ذالك متعلق باسلاس المفاصل والاخارفيجوز
ارخاء المفاصل استنامة الى الوثاقة اللتى تحصل بكثرة التصاق العضل المحيطه
فحصل الغرضان فتبارك الله احسن الخالقين انتهى كلامه قال ايضاً وعند
جالينوس والاطباء ان للذكر والانثى جميعا زرعا يقال عليه اسم المنی فیهما لا
باشتراك الاسم بل بالتواطؤ وفی كل واحد من الزرعين قوة التصوير والتصور
معا لكن زرع الذكر اقوى فی القوة اللتی منها مبدأ التصوير باذن الله و زرع
الانثى اكثر فی القوة التی عنها مبدأ المصورة انتهى وقال فی كيفية ولادة
الجنين و اذا انفصل انفتح الرحم الانفتاح الذی لا يقدر فی مثله مثله ولابد من انفصال
يعرض للمفاصل وهو دعناية من الله تعالى معده لذالك فترده عن قريب الى
الاتصال الطبعی و يكون ذالك فعلا من لافعال القوية الطبعية والمصورة و
بخاص امر منفصل من الخالق لاستعداد لايزال يحصل لنموالجنين لايشعر به
وهذا من سر الله فتعالى الله الملك الحق المبين فتبارك الله احسن الخالقين
انتهى ولو خضنا فی الاستشهاد بكلامه من طبعيات الشفاء لطال بنا الكلام
ولكن يجب ان يستيقن انه لا يغفل عن هذه النكتة العرفانية فی المعالجات
ايضاً حتى نص فی الحميات من القانون بقوله واعلم ان حركات البحران اذا وقعت
فی الايام والاوقات التی جرت العادة من الطبيعة ان تناهض فيها مناهضة
تكون عن استظهار من طبيعة فی اختيار الوقت و اعتبار الحال باذن الله

كان مرجوّاً انتهى وهو دليل قاطع على صحة اعتقاده وكمال عرفانه بالواجب
الحق القادر فهولاء المتكلمة لما كان اصل اغراضهم تنفير العوام كالانعام عن الحكمة
والحكماء ادموهم بما لااصل له على التحقيق وخامساً ان تمسكه بكلام شارح التجريد
الجديد في انكار المصورة على ما نقله هكذا في شرح العبارة المنقولة من التجريد
والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل القوى مطلقاً وادعى ان الافعال المنسوبة
الى القوى صادرة عن الملائكة الموكلة بهذه الافعال يفعلها بالشعور والاختيار
ويرد عليه انا لانسلم ان المصورة قوة بسيطة لم لايجوز ان يكون وحدتها بالجنس
مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لايجوز ان يكون صدور هذه الافاعيل عنها بحسب
استعداد المادة فان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة
هضم كل عضو انما يستعد لصورة ذالك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال
المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش
المؤتلفة والالوان المختلفة وما روعي فيها من الحكمة والمصالح التي قد تحيرت
فيها الافهام وعجزت عن ادراكها العقول والاوهام فقد بلغ المدون منها كما
في علمي التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة آلاف مع ان ما لم نعلم اكثر مما قد
علم كما يخفى على ذي حدس كامل مما لايكاد يذعن العقل بصدورها عن القوة
التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل يحكم
بان امثال تلك الامور لايمكن صدورها الا عن عليم خبير وحكيم قدير انتهى

كما ان المغيرة واحدة بالجنس

عجیب فقد دریت ما فیہ فان الشیخ الرئیس قد صرح کما قد علمت بصدور الافعال
العجیبۃ الغریبۃ من القوۃ المصورۃ علی سبیل کونہا مسخرۃ لتدبیر الواجب
وارادتہ وحکمتہ فالاستبعاد بصدور تلک الافاعیل عن قوۃ عدیمۃ الشعور
مندفع عن اصلہ والغزالی قد انتحل ہذا المسلک عن الحکماء الاشراقیۃ کما
قد نص علیہ فی المطارحات وحکمۃ الاشراق والتحقیق ما نبہاک علیہ اما الحکیم
الاجل الطوسی فقد بالغ فی رسائلہ الکلامیۃ بما یوافق تخییلاتہم حذرا او
تحفظا من تجہیلاتہم وتشنیعاتہم وتسکینا لفتنتہم ومشاغباتہم والا فہو اجل
شانا من ان یغفل امثال ہذہ الدقائق وبالجملۃ فالحکایۃ التی ذکرہا صاحب
عماد الاسلام تبعا للمتکلمۃ المتقدمۃ من الطباعیۃ من استقلال القوی والطبائع
بالتاثیرات الکونیۃ من دون الاستناد الی الجاعل الحق القادر العلیم وبنی
علیہ تکفیر الحکماء علی الاطلاق مما لا اصل لہ علی التحقیق ولم یوجد فی الاعیان
ممن قال بہذہ الطامات من افاضل الحکماء الطبعیین کما ان المذاہب المنسوبۃ
الی السوفسطائیۃ فی الکتب الکلامیۃ مما لا محکی عنہ لہا علی ما حققہ سلطان
الحکماء النصیر الطوسی فی تلخیص المحصل کیف وانہم قد صرحوا بالتسخیر المذکور مرارا
کثیرۃ الا تری الی عبارۃ القانون للرئیس فی الکلیات مرۃ اخری واما
الفرق الثانی فقولہم ان النمو فی الصبیان انما ہو بسبب الرطوبۃ دون الحرارۃ
وہذا باطل لان الرطوبۃ مادۃ للنمو والمادۃ لا تنفعل ولا تتخلق بنفسہا بل عند

والقوة الفاعلة

فعل القوة الفاعلة ههنا هي لنفس او طبعية باذن الله تعالى انتهى ولم يصرحوا بذالك في كل مسالة مسالة من المسائل المتعلقة بالطبعية حذرا عن التكرار والفضول بعد التصريحات الكثيرة[له] في ابواب كثيرة وفصول عديدة وبالجملة قد وقع التصريح في كثير من كلماتهم بانهم يجعلون الطبائع والقوى مصدر الآثار في هذا العالم الادنى على سبيل التسخير لله ولبعض من ملائكة المدبرين للعوالم باذنه سبحانه تعالى على سبيل الحقيقة وانما هذه الطباع والقوى الات لافاعليهم وتدابيرهم فاين الكفر والتكفير وسادسا ان التاثير من مقولة الفعل والاستعداد من مقولة الانفعال ففي اطلاق التاثير عليه ركاكة ظاهرة وسابعا ان سلب النارية لايمكن الا باعدام الصورة النوعية النارية ولو بالكون والفساد فهذا التعبير لايفي بمراده على طبق ما سبق منه من عدم الاحراق مع بقاء الصورة النارية الا ان يراد بالنارية الاحراق وبالجملة التحقيق عندي في قصة الابراهيمية هو جعل النار بردا وسلاما عليه بالكون والفساد الى الهواء فيرتفع الاحتياج الى التاويلات الباردة في تصحيحها

المقام الثالث

اما الاشكال بوجود الآلة قبل ذي الآلة في تصوير القوة المصورة في الهيولات

[له] وجدنا له شهادة واضحة ايضا في رسالة النفس للشيخ الرئيس التي صنفها للامير نوح الساماني في الفصل الخامس منها ووصلت الى هذه الرسالة بعد تصنيف هذا المجلد بزمان متباعد ١٢ منه

الحیوانیۃ ثم تعلق النفوس الحیوانیۃ او الانسانیۃ بہا فنخل بما افادہ سلطان
الحکماء المحققین النصیر الطوسی فی شرح الاشارات بقولہ ان نفس الابوین یجمع
بالقوۃ الجاذبۃ اجزاء اغذائیۃ ثم یجعلہا اخلاطا وتفرز منہا بالقوۃ المولدۃ مادۃ
المنی وتجعلہا مستعدۃ لقبول قوۃ من شانہا اعداد المادۃ لصیرورتہا انسانا
فیصیر تلک القوۃ منیا وتلک القوۃ تکون صورۃ حافظۃ لمزاج المنی کالصورۃ
المعدنیۃ ثم المنی تیزاید کمالاتہا فی الرحم بحسب استعدادات یکتسبہا ہناک
الی ان یصیر مستعد القبول نفس اکمل یصدر عنہا مع حفظ المادۃ الافعال النباتیۃ
فتجذب الغذاء وتضیفہا الی تلک المادۃ فینمیہا وتتکامل المادۃ بتربیتہا
ایاہا فیصیر تلک الصورۃ مصدر امعا یصدر عنہا ہذہ الافاعیل وہکذا الی ان
تصیر مستعدۃ لقبول نفس اکمل یصدر عنہا مع جمیع ماتقدم الافعال الحیوانیۃ
ایضا فیصدر عنہا تلک الافعال فیستم البدن وتیکامل الی ان یصیر مستعد القبول
نفس ناطقۃ تصدر عنہا مع جمیع ماتقدم النطق وتبقی مدبرۃ الی ان یحل الاجل
فالاشکال انما یرد لو جعلت من قوی النفس الناطقۃ للمولود واما لو جعلت
من قوی النفس الناطقۃ للام او من قوی النفس النباتیۃ للمولود المغائرۃ
بالذات للنفس الناطقۃ فلا اشکال واذن فلا اظنک یعتریک ریب لافی
وجود القوۃ المصورۃ ولا فی کون الواجب الحق مصورا وقد برہن الشیخ الرئیس
رضی اللہ عنہ وارضاہ فی بعض رسائلہ علی ان القوی الطبعیۃ مطلقا مصورۃ

اوغیرہا لایجوز ان یکون مبدأ للصفات و الاعراض الحاصلة فی ما وتہا علی
ماہو المشہور مثل الحرکات و الکیفیات کالحرارۃ والبرودۃ فی النار والماء ہذہ
عبارتہ و ذلک لان مصدر الفعل الجسمانی فی قوامہ و وجودہ بالجسم ولایجوز ان یصدر
عنہ فعل بلا مشارکۃ وضع بینہ وبین مایصدر عنہ فاذا کانت القوے
المنطبقۃ فی الاجسام لایصدر عنہا فعل بلا واسطۃ اجسامہا والطبعیۃ قوۃ جسمانیۃ
فلایصدر عنہا فعل الا بواسطۃ جسمہا والفعل الذی واسطۃ جسمہا شرط فی اتمامہ
انما یصح فی اشیاء خارجۃ عن الجسم لافی نفس الجسم وکیف یصح فعلہا فی الجسم
وشرط کونہا فاعلۃ کون جسمہا واسطہ ولایمکن ان یکون الجسم واسطۃ بین الطبعیۃ
التی فیہ وبین ذاتہ فاذن فعلہا فی اجسامہا محال قطعا بل معنی قولنا ان
الطبعیۃ ہی مبدأ لتلک الاشیاء مثل الحرکۃ والحرارۃ والبرودۃ مثلاً ہو ان الجسم
المنطبع بتلک الطبعیۃ انما یستعد لحدوث الطبعیۃ لتلک الاشیاء فاذا تم استعداد لہا
لہا افاضہا واہب الصور علیہا باذن خالقہ جلت قدرتہ فکما ان الطبعیۃ فاضت
علی الجسم بعد استعداد خاص وتہیؤ تام لذالک الفیض فکذالک القوی الاخری
یفیض علی الجسم بعد استعداد تام لقبولہا والاستعداد التام یحدث بعد حدوث
الطبعیۃ فیہا الا انہ لما کان وجود الطبعیۃ فی الاجسام شرطا لقبول ذالک
الفیض قیل ان الطبعیۃ سبب لذالک و مبدأ لذالک وہکذا فی غیر ہذا اذا تاملت
وجدت بعض الہیآت والصفات متقدما وجودہ علی وجود البعض و وجودہ شرطاً

لوجود المتاخر اعنی ان المادة القابلة لذالک البعض انما یستعد تمام الاستعداد لقبول بعض آخر لوجود ذالک البعض الذی ہو شرط الاستعداد التام فبہذا الوجہ یقال علیہ انہ سبب للمتاخر وکذالک نسبۃ النفس الی قواہا وصفاتہا نسبۃ الطبیعۃ الی ما قلناہ انتہی کلامہ واذ اتقرر ہذا فلا حاجۃ فی الجواب عن الاشکال علی وجود المصورۃ بانہا قوۃ بسیطۃ حالۃ فی جسم متشابہ الاجزاء او متشابہ الامتزاج علی اختلاف الرأیین فی المنی فعلی الاول یلزم ان یکون الحادث من فعل المصورۃ فی المنی ہو الکرۃ علی ما ہو شان القوۃ الغیر الشاعرۃ فی المادۃ المتشابہۃ وعلی الثانی یلزم ان یحصل کرات مضمومۃ بعضہا الی بعض الی ما حققہ بعض المحققین بانہ لو سلمنا بساطۃ القوۃ المصورۃ وتشابہ اجزاء المنی فلا خفاء فی انہ مرکب من اجسام المختلفۃ الطبائع وح لا یلزم ان یکون الحیوان کرۃ او کرات اذ لا یلزم ان یکون فعل القوۃ فی المرکب فعلہا فی واحد واحد من الاجزاء فافہم والکلام ہہنا وان خرج عن طور ہذا التعلیق لکنہ مما یقود صراح الاذہان العالیۃ الی مراکز التحقیق واللہ ولی الفضل والتوفیق۔

قوله علیہ السلام

یا اوّل یا آخر

افاد سیّد الحکما الامکانیۃ والمعلم الاول للحکمۃ الیمانیۃ میر باقر داماد قدس سرہ عشرۃ وجوہ لہا کلہا اسرار غامضۃ من الاصول الفلسفیۃ ولآلی غوالی من بحار انوار الحکمۃ الالٰہیۃ وشحنا الرّسالۃ بایرادہا ثم نزد فیہا بعض الوجوہ السانحۃ لہذہ القریحۃ الجریحۃ حیث قال فی القبسات اذا تبصّرت بالبصر ناک فی اضعاف القبسات العشرۃ استنار لمقلۃ بصیرتک ان اللہ سبحانہ ہو الاوّل والآخر من عشرۃ اوجہ الاول ہو اول علی الاطلاق من حیث انہ قبل الموجودات باسرہا قبلیۃ بالذات سابق الذات والوجود علیہا سبقاً بالمرتبۃ لکون کل موجود سواہ معلولہ ومجعولہ مسبوق الذات بذاتہ مسبوق الوجود بوجودہ وآخر علی الاطلاق من حیث ان کلہ منتہیۃ فی بقائہ الیہ کما انہ مبتدأ فی وجودہ منہ اذ بقا کل باق فعلہ ودوام کل ذات صنعہ فبقاء کل شئی ودوامہ من تلقائہ وبقائہ ودوامہ من ذاتہ لامن تلقا شئی آخر فہو سبحانہ فاطر الموجودات وموجدہا ومحدثہا وحافظہا ومدیمہا ومبقیہا الثانی ہو الاول من حیث ازلیۃ ذاتہ وسرمدیۃ وجودہ وسبق العدم الصریح فی متن الدّ

علی کل ذات و وجود غیر ذاته الحق و وجوده السرمدی والآخر من حیث وجوب البقاء والسرمدیة لذاته و وجوده بحسب نفس الذات وامکان الفناء والزوال و جوار الارتفاع والانتفاء لکل موجود غیره ولو بالنظر الی نفس مرتبة الذات بما ہی ہی الثالث انه اول نظام الوجود الذی ہو الانسان الکبیر و آخره من حیث ہو محیط سلسلة البدایة والعودیة فہو الاول والآخر فی سلسلة العود الرابع ہو الاول و الآخر لکل ذات و وجود من جہة الوجوب بین السابق واللاحق اذ کل ممکن محفوف الذات والوجود بوجوبین سابق ولاحق وکل منہما وجوب بالغیر مستند الی الجاعل الحق الواجب لذاته القیوم الوجود جل مجده وعز سلطانه کما قد بیناه فی الافق المبین فہو تعالی کبریاءه اول و آخر لکل موجود بذینک الاعتبارین الخامس انه الاول والآخر من حیث الفاعل والغایة لجمیع الموجودات علی الاطلاق اما الانسان الکبیر واکرم اعضائه الذی ہو الصادر الاول فانه علی سلطانه ہو الفاعل التام القریب و الغایة الاولی التامة القریبة لہما من کل وجہة واما سائر اجزاء نظام الکل فان لکل منہا عللا فاعلیة مترتبة الی الفاعل الاول و عللا غائیة مترتبة الی الغایة الاخیرة وان ہما الانفس ذات الموجود الحق الذی ہو علة العلل و مبدأ المبادی و فاعل الکل و غایة الغایات فہو سبحانه اول کل موجود بما انه بعینه فاعل نفس ذاته او بما انه فاعل جوہر ذاته و فاعل جملة علله ومن تلقائه یصح فعلیة الوجوب لکل ذات

ووجود ولکل کمال ذات وکمال وجود وہو ایضاً آخرہ بما انہ بعینہ غایتہ نفس ذاتہ
ووجودہ اوغایتہ جوہر ذاتہ وغایتہ جملۃ غایاتہ وبما لوزہ وبہارہ معشوق کل نور
ومحبوبہ ومعشوق کل موجود ومتوخاہ السادس ہو بنفس ذاتہ الحق من کل جہتہ
اول کل ما فی عالم الزمان وآخرہ فان لکل کائن زمانی مبدأ ومنتہی
زمانیین وزمانا متقدما علی وقت کونہ وزمانا متاخرا عن زمان وجودہ واللہ
سبحانہ بحسب سرمدیۃ بنفس ذاتہ لامن تلقاء الاستناد الی امر وراء مرتبۃ ذاتہ
موجود مع الزمان القبل وما قبل القبل ومع الزمان البعد وما بعد البعد علی
سنۃ ثابتۃ سرمدیۃ ونسبۃ واحدۃ ابدیۃ ولا کذالک موجود سواہ اصلا فہو الاول
والآخر لایدخل فی سرمدیۃ امد ولا یشرکہ فی اولیتہ وآخریتہ احد السابع ہو
اول کل ہویۃ بما انہ فاطرہا علی الکمالات الاولی التی ہی فرائض الہیۃ وواہب
الصور للمواد فی الفطرۃ الاولی وآخرہا بما انہ سائقہا الی الکمالات الثانیۃ التی
ہی نوافل تحقیقیۃ ومفیض الانوار علی الانفس فی الفطرۃ الثانیۃ الثامن ہو الاول
للہویات بما اولاہا النعم السابغۃ علی الوجود من مبادیہا المترتبۃ فی السلسلۃ
الطولیۃ الی مبدأ المبادی ورتب لہا الاسباب المتسلسلۃ المتادیۃ الی
حصول المسببات والآخر لہا بما انعم علیہا النعم اللاحقۃ الطارقۃ من بعد الوجود
التاسع ہو المبدأ والمعاد للنفس العاقلۃ القدسیۃ الانسانیۃ التی ہو النسخۃ
المطابقۃ للعالم الاکبر فی ہذہ النشأۃ الاولی البائدۃ اذا ما بلغت نصاب

الاستکمال علی قصیا درجات العرفان انصرفت عن کل شئ الی اللہ وحدہ
فهو الاول و الآخر للعالم الاصغر کما انہ الاول والاخر للعالم الاکبر العاشر ہو
الاول والآخر للنفس المجردۃ فی النشأۃ القارۃ الآخرۃ بما انہ مبداہا ومنتہاہا
ومنجیها ومصیرہا ومنہ انبجاسها والیہ رجوعها فی حشرہا الجسدانی ومعادہا
الروحانی فلیتعرف وقال فی الحاشیۃ المنہیۃ واما ما اوردہ البیضاوی
فی تفسیرہ حیث قال ہو الاول الذی یبتدی منہ الاسباب وینتہی الیہ المسببات
او الاول خارجا والاخر ذہنا فغیر مستقیم علی ظاہرہ اذ الموجود الحق الواجب
الذات یمتنع ان یکون لہ وجود ذہنی لانہ بکنہ عزہ وجلالہ لایسعہ ذہن من الاذہان
ولا یحیط بہ مدرک ما من المدارک اصلا اللہم الا ان یقرر علی سبیل آخر قررناہ
فی شرح تقدمۃ تقویم الایمان فلیتبصر انتہی کلامہ
قال الحکیم الاجل الفاریابی فی الفصوص ہو اول من جہۃ انہ منہ یصدر
کل وجود لغیرہ وہو اول من جہۃ انہ اولی بالوجود لغایۃ قربہ منہ وہو اول
من جہۃ ان کل زمانی ینسب الیہ تعالیٰ یکون فقد وجد زمان لم یوجد منہ ذالک
الشئ اذ وجد معہ لا فیہ ہو اول لانہ اذا اعتبر کل شئ کان فیہ او لا اثرہ وثانیا
قبولہ لا بالزمان ہو آخر لان الاشیاء اذا لوحظت ونسب الیها اسبابها وقف
عندہ تعالیٰ المنسوب ہو آخر لانہ الغایۃ الحقیقیۃ فی کل طلب فالغایۃ نیل السعادۃ
فی قولک لم شربت الدواء فتقول لتغیر المزاج فیقال لم اردت ان تتغیر

المزاج فنقول للصحۃ فیقال لم طلبت الصحۃ فنقول للسعادۃ والخیر ثم لا یورد علیہ سوال یجب ان یجاب عنہ لان السعادۃ والخیر یطلب لذاتہ لا لغیرہ فالحق الاول یقبل بہ کل شئی طبعاً وارادۃ بحسب طاقتہ ومالیق بحالہ علی ما یعرفہ الراسخون فی العلم بتفصیل الجملہ فہو المعشوق الحقیقی الاول فلذالک ہو آخر کل غایۃ اول فی الفکرۃ اخر فی الحصول ہو آخر من جہۃ ان کل زمانی یوجد زمان یتاخر عنہ ولا یوجد زمان یتاخر عن الحق انتہے کلامہ وطائفۃ من ہذہ المعانی وان وجدت فی کلام سیّد الحکما کما علمت ولکن تصویرہا وتصویغہا وتصبیغہا وتقییدہا وتہذیبہا وتاسیسہا بالوجہ الاتم الاکمل علی الاصول البرہانیۃ الحکمیۃ انما ہو حقہ اقول ہہنا وجوہ اخری سنح بہا الخاطر الفاتر الاول ہو اول لانہ الظاہر بذاتہ علی ذاتہ فی مرتبۃ الاحدیۃ والغیب المطلق وآخر لانہ تجلی بذاتہ علی ذاتہ لذاتہ فی تلک المرتبۃ کان اللہ ولم یکن معہ شئی قال الجامی

دراں خلوت کہ ہستی بے نشاں بود	بر کنج نیستی عالم نہاں بود
وجود مطلق از قید مظاہر	بنور خویشتن بر خویش ظاہر
دلارا شاہدی در حجلۂ غیب	مبرّی دامنش از تہمت عیب
نہ با آئینہ رویش در میانہ	نہ زلفش را کشیدہ دست شانہ
نوائے دلبری باخویش میساخت	قمار عاشقی باخویش می باخت

الثانی ہو الاول بمعنی انہ لا ثانی لہ لانہ صرف الوجود الذی لا اتم منہ

کلما فرضتہ ثانیا فاذا نظرت فھو ھو اذ لا میز فی صرف الشئی ولقد سبق منا شرحہ فی بعض الرسائل وآخرلانہ کلما فرضتہ آخر فھوالاول لکونہ صرف الوجود الاتم لیس کمثلہ شئی لان مثلہ لاشئی ممتنع باطل الذات وان کان فھو ھو فھو الاول والآخر الثالث ھوالاول لان کلما تخیلہ وتشیرالیہ بانہ اول فی الموجودات من الجواھر والاعراض القارۃ وغیر القارۃ من الکمیات والمتکممات واجزائھا ومبادیھا ومقاطعھا وکذا المجردات فان کان موجوداً فھو کالمعنے الحرفی حقیقیۃ تعلیقیۃ ونسبۃ رابطیۃ لان المعلول نفس ذاتہ ووجودہ مرتبط بالعلۃ الجاعلیۃ فلو کانت لہ حقیقۃ غیر التعلق والارتباط بالجاعل ویکون ھذا التعلق صفۃً زائدۃً علیہ فلا یکون ما فرض مجعولا مجعولاً بالذات وتکون تلک الصفۃ مجعولۃ بالحقیقۃ والذات مستقل الحقیقۃ مستغنی الھویۃ عن الفاعل ھف فلا یستصلح للاشارۃ الا بوجود جاعلی مستقل فما حسبتہ اولا اول ھو بالحقیقۃ لیس باول بل الاول ھو ذاک الوجود المستقل والجاعل الحق الاجل قال سید الموحدین امیر المومنین علیہ السلام ما رائت شیئا الا رائت اللّٰہ قبلہ وقس علیہ کونہ اخراً الرابع ھوالاول لاختصاصہ بالعلیۃ المحضۃ فی برھان التضائف وتقریرہ ان کل واحد من احاد السلسلۃ الغیر المتناھیۃ سواء کانت مرتبۃ من علل ومعلولات او من حوادث متعاقبۃ الی مالا نھایۃ لہ متصف بوصفین متقابلین تقابل التضائف ھما السابقیۃ علی ما بعد والمسبوقیۃ بما قبلہ ما عدا المعلول الاخیر والحادث

الیومی فان کلا منہما مسبوق محض لیس بسابق الی شیٔ والمتضائفان متکافئان
بحیث یکون عدد احدہما مساویا لعدد آخر فلو لم ینتہ السلسلۃ من الجانب الآخر
یجب ان یکون عدد المسبوق من حیث ہو مسبوق ازید من عدد السابق
من حیث ہو سابق وہو محال لوجوب التکافؤ فیجب ان ینقطع الناقص وہو
عدد السابق لیحصل ہناک سابق محض لا یکون مسبوقا بشیٔ ویحصل التکافؤ
فیجب انقطاع الزائد ایضا وہو عدد المسبوق اذ لم یکن زیادتہ الا بواحد والزائد
علی المتناہی بقدر متناہ متناہ بالضرورۃ وہو المطلوب واعترض علیہ المحقق الحکیم
اللاہجی فی الشوارق بقولہ اقول ہذا البرہان لا یجری فی اثبات تناہی الحوادث
المتعاقبۃ اما اولا فلان ظہور الزیادۃ والنقصان فی عدد المتضائفین یتوقف
علی حصول تلک العدد فی الوہم حیث لا اجتماع لہا فی الوجود وذلک ممتنع وثانیا
فلانہ ان ارید ان الحادث الیومی مثلاً مسبوق محض ای لیس بسابق علی شیٔ
مجامع معہ فی الوجود فلا نسلم انہ مسبوق ایضاً بہذا المعنی وان ارید مطلقا فہو سابق
ایضاً علی الحادث الذی یاتی بعدہ کما انہ مسبوق بحادث مضی قبلہ انتہی۔

اقول الایراد الاول مندفع لان حصول عدد المتضائفین والمتعاقبین فی
الوہم والعقل ولو علی سبیل الاجمال بدیہی لا یقبل المنع کما فی خط المرتسم فی الخیال
من القطرۃ النازلۃ او الدائرۃ من الشعلۃ الجوالۃ المتحرکۃ علی سبیل الدوران
وہو کاف فیما نحن فیہ کما لا یخفی وکذا الثانی لان سبق الحادث الیومی علی

الحادث الذی یفرض فیما سیاتی انما یکون بالقوۃ واما مسبوقیتہ بالقیاس الی العلۃ فھو بالفعل وھو ینافی وجوب تکافؤ المتضائفین علی ما ھو نص التجرید ویجب التکافؤ بالفعل والقوۃ وشرحہ ہذا الشارح العلامۃ بما لا مزید علیہ ومن اراد استزادۃ فی التحقیق فعلیہ بکتابنا مشاہد الانوار فی شرح رسالہ بھمنیار وعلی ہذا فکونہ آخرا ظاہر لانہا المعلوم الاخیر وکل ما فوقہ من سلاسل العلۃ والمعلول الیہ جل ثناءہ الخامس ہو اول لانہ کما ان الکلیات الطبعیۃ متقدمۃ علے التشخصات علی مسلک المشائیۃ فی المشہور کذالک الوجود المطلق متقدم علے الوجود المقید فی عرف العرفا فما من شیٔ الا ولہ وجہ الی الوجود المطلق قال الشیخ صدر الدین القونوی فی رسالۃ النصوص اعلم انہ لیس فی الوجود موجود یوصف بالاطلاق الا ولہ وجہ الی التقیید ولو من حیث تعینہ فی تعقل متعقل ما او متعقلین وکذالک لیس فی الوجود موجود محکوم علیہ بالتقیید الا ولہ وجہ الی الاطلاق ولکن لا یعرف ذالک الا من عرف الاشیاء معرفۃ تامۃ بعد معرفۃ الحق ومعرفۃ کل ما یعرفہ بہ ومن لم یشہد ہذا المشہد ذوقا لم یتحقق بمعرفۃ الحق والخلق انتہی کلامہ وعلی ہذا فکل ما حسبتہ اولا اول ولا یکون الا الوجود المقید لانہ لا نہایۃ لہ ادراکک لان الوصول الی غیب الغیوب والوجود المطلق واللاتعین الصرف محال ممتنع وہو وراء الوریٰ والنائی عن مرامی المنتھی والنازح عن مرام النہی فھو لیس باول لتقدم الوجود المطلق علیہ وہذہ دقیقہ من علم التوحید یحتاج درکہا

الی مزید تلطیف السر النفاذ النقاض وغور العقل المرتاض فهو جلت شانہ بالحقیقۃ
اول لا ما عداہ وہو الآخر بمثل ہذا التقریر فہو الاول والآخر فافہم

قولہ علیہ السلام

یا قدوس

قد کتبنا او لا فیما قرأنا ہذا الدعا تحت ہذہ الاسم الشریف لفظاً واحداً وہو
(عن الہیتہ) وقد کان جامعاً مستجمعاً لامہات مطالب التوحید ثم رأینا فی شرح
تقدمتہ تقویم الایمان لسید الحکما الامکانیۃ والمعلم للحکمۃ الیمانیۃ میر باقر داماد
قدس سرہ ما انشرح بہ صدری واستنام بہ عقلی وحجری ہذہ عبارتہ ومن الاسماء
الحسنی الالہیۃ القدوس من ابنیۃ المبالغۃ والظاہریون القشریون یقولون
ہو الطاہر المنزہ عن الصمات والعیوب والنقائص وبالجملۃ عن الہیولی وعن
الطبعیۃ وعاہاتہا والحکما القدسیون نیزلون ذالک منزلۃ قول القائل
ملک الاقطار والآفاق وسلطان الاقطاع والارباع لیس بحائک ولا حجام
ویقولون ہو المتطہر عن المہیۃ المنزہ عن کل وصف یدرکہ حس او یتصورہ خیال
او یسبق الیہ وہم او یختلج بہ ضمیر او یفضی الیہ تفکیر بل عن کل وصف یحسبہ اولو
العقل من الخلق من اوصاف الکمال فی حقہم وعلمہم وقدرتہم وسمعہم وبصرہم وکلامہم

وارادتہم واختیارہم علی مشاکلتہا التی تمیثلہا الضمائر وتکیتنہا البصائر وا
ظنک بجنابہ بالقیاس الی النقائص والصمات تعالیٰ عن ذالک علوا کبیرا
ولو لاسعۃ من الرخصۃ الالہیۃ وتوسعۃ من الاذن الرحمانی لکاد العقل یکف عن
اطلاق تلک الاسماء علیہ خوفاً من سوء الادب انتہیٰ کلامہ ولو کان للواجب
جل شانہ وجود ومہیتہ لکان مرکبا من الاثنین وکل اثنین محتاج الی واحد ہو
مبدا الاثنین والمحتاج الی المبدا لایکون مبدا للکل وتحقیق البراہین علی ھذا
المطلب الشامخ یطلب من کتابنا مشاہد الانوار وبالجملہ تعری الوجود الحقیقی
الواجبی عن المہیۃ مما اتفق علیہ الحکماء والصوفیہ لکن الواجب عند الحکماء جزئی
حقیقی وتعین بتعین ہو عین ذاتہ بخلاف الصوفیۃ الوجودیۃ فان ذات الواجب
وحقیقتہ عندہم لیس بکلی وجزئی ولا خاص ولا عام بل ہو مطلق حتی عن قید
الاطلاق ومنبسط علی المہیات الثابتۃ والمہیات الامکانیۃ قالوا ہذا طور و
راء العقل لامانیا فیہ فان المقدمات العقلیۃ لاینکرہ وکذا لا یثبتہ ولکن قد اقمنا
البراہین العقلیۃ الکثیرۃ الراسخۃ علی بطلانہ فی کتاب مشاہد الانوار بعض سائلنا
والان اقول قد حقق الشیخ الشہید السہروردی ان الجواہر المجردۃ من النفوس
والعقول النوریۃ طرا منزہات عن المہیات واختارہ صدر المتالہین فی تصانیفہ
وارتضیا بہ وتلخیص حجتہ ان النفس الناطقۃ الانسانیۃ تدرک ذاتہا بذاتہا وتشیر
الی ذاتہ بانا وکل ما ہو غیرہا فہی تشیر الیہ بہو ولا شک ان المہیۃ مطلقا ای

هيئة كانت فهي انما تشير اليها بهو فهي غيرها فالنفس في ذاتها مجردة عنها
واذا تجردت هذه النفوس عنها مع ضعف نوريتها فما ظنك بما هو اقوى و
اكمل و انور منها من النفوس الفلكية والعقول القدسية فضلاً عن الواجب
الذي هو غير متناه في شدة النورية فاذن معنى القدوس ليس صرف نفي نفس
المهية عنه تعالى شانه فقط بل ما ينفي الافتقار مطلقاً الى شيء مما معه و ما فيه و ما
قبله و ما بعده والمنزّه عن كلما صوروه في عقولهم ونفوسهم بل هو وراه كما
قال الباقر عليه السلام كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق لكم مصنوع
مثلكم مردود اليكم والعجب من افضل الاعلام في عماد الاسلام انه نحا نحو القشرية
السطحية في شرح هذا الاسم بما لا يرجع تلخيص تطويله وتكريره الا الى تنزيهه تعالى
عن الادناس الدنيوية والادصاب والاوجاع الجسمانية والعيوب المادية
وهو كما ترى فافهم۔

قوله عليه السلام

يا من لا يدركه البصر

لان البصر لا يدرك الا ما له لون وضوء ينتهي الى الجسم ولذالك لا يبصر من
الاجسام ما لا لون له كالهواء الصافي الصرف والنار الصرفة والطبقة الصرفة

الطینیۃ علی ما شھد بہ صدر المدققین فی الحاشیۃ الجدیدۃ علی شرح التجرید الجدید
فما ہو مبرا عن الجسم وعوارضہ وشوائبہ لا لون لہ وما لا لون لہ لا یدرک بالبصر
فالباری جلشانہ لا یدرک بالبصر لتعالیہ عن الجسم ولواحقہ قطعا وبالجملہ
فالشروط الثمانیۃ المشھورۃ للرؤیۃ عند الحکماء من خواص الجسم فالمنزہ عنہ یستحیل
کونہ متعلقا للرؤیۃ مط بضرورۃ العقل الصحیح والذہن النضیج کما ہو مسلک الامامیۃ
والحکماء والمعتزلہ خلافا للاشاعرۃ والکرامیۃ فالطائفۃ الاولی من الثانی
قالوا بجواز رؤیۃ المومنین لہ فی الجنۃ علی خلاف بعضہم بجواز رؤیتہ تعہ فی الدنیا
او فی کل منہما منزہا عن المکان والجہۃ والمقابلۃ والثانیۃ للقول بکونہ
جسما ذہبوا الی رؤیتہ تعہ فی الجہۃ والمکان وبہ یبطل تاویل المحقق الدوانی لہم
فی بعض تعالیقہ فی دفع غائلۃ التکفیر عنہم بانہم وان قالوا بکونہ تعالی
جسما ولکن ینفون عنہ خواص الجسم فلم یبق من الجسم الا الاسم وذالک لان
اثبات الحیز والمکان والجہۃ من اخص خواص الجسم واذا تقرر ہذا فنتکلم ہہنا فی
مقامات نانی فیہا بتحقیقات عدیدہ جرت علی لسان القلم باذن اللہ العلی
الاعظم وحسن توفیقہ

المقام الاول

ہذہ الفقرۃ فی معنی قولہ تعہ لا یدرکہ الابصار فاقول قد کتبنا فی ریعان

---

۱۵ ای المبصر اعم من القوۃ والفعل ۱۲ منہ

الشباب اذ ارجعنا عن حضور الاستاذ العلامة بحر العلوم مولانا محمد عبد الحی
الانصاری اللکھنوی اعلی الله مقامه الی الوطن قبل الاستيناس و الاستبصار
بالمسائل الخلافية الكلامية بين الفرق الاسلامية فی التوحيد والعدل حواشی
كتابية على التفسير الكبير فی هذا المقام على سبيل الارتجال من دون مراجعة
كتاب فی هذا الفن اصلا واذا بلغنا هذا المبلغ واخذنا فی شرح هذا الدعاء
نظرنا ثانيا فی تلك الحواشی فكانت بحمد الله وحسن افاضته وجزيل فضله
وعنايته احسن واسنى وادق وابهى من كلام افضل الاعلام فی عماد الاسلام
فنورد ههنا تلك الحواشی مع عبارة اصل التفسير قال الفاضل الاجل المتبحر
الرازی فی تفسيره للآية المذكورة احتج اصحابنا بهذه الآية على انه يجوز رؤيته
واذا ثبت هذا وجب القطع بقولنا المؤمنون يرونه يوم القيامة المقام الاول
فتقريره انه تعالى تمدح بقوله لا تدركه الابصار وذالك مما يساعد الخصم عليه
وعليه بنوا استدلالهم فی اثبات مذهبهم فی نفی الرؤية واذا ثبت هذا فنقول
لولم يكن الله جائز الرؤية لما حصل التمدح بقوله تعـ لا تدركه الابصار الا ترى ان
المعدوم لا تصح رؤيته والعلوم والقدرة والارادة والروائح والطعوم لا يصح
رؤية شئ منها ولا مدح لشئ منها فی كونها بحيث لا تصح رؤيتها فثبت ان
قوله لا تدركه الابصار يفيد المدح وثبت ان ذالك انما يفيد المدح لو كان صحيح
الرؤية وتمام التحقيق فيه ان الشئ اذا كان فی نفسه بحيث يمتنع رؤيته فح

لا يلزم من عدم رویة مدح ولا تعظيم للشئ اما اذا كان جائز الروية ثم انه قدر على حجب الابصار عن رويته وعن ادراكه كانت هذه القدرة الكاملة دالة على المدح والعظمة فثبت ان هذه الآية دالة على انه تعالیٰ جائز الروية بحسب ذاته واذا ثبت هذا وجب القطع بان المومنين يرونه يوم القيامة والدليل عليه ان القائل قائلان قائل قال بجواز الروية مع ان المومنين يرونه وقائل قال لا يرونه فاما القول بانه يجوز رویة مع انه لا يراه احد من المومنين فهو قول لم يقل به احد من الامة فكان باطلا فثبت بما ذكرنا ان هذه الآية تدل على انه جائز الروية في ذاته وثبت انه متى كان الامر كذالك وجب القطع بان المومنين يرونه فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على حصول الروية وهذا استدلال لطيف من هذه الآية انتهى كلامه اقول هذه الحجة اوهن من بيت العنكبوت اما اولا فان لقائل ان يقول لو لم يكن الله سبحانه جائز التجسم والحركة والانتقال والتمكن وتغير الاحوال والحدوث لما حصل التمدح بنفي كل ذالك عنه تعالى مع امتناعها عليه بالاتفاق ونسوق الكلام الى آخر ما سرده فما هو جوابه فهو جوابنا وثانيا محصل تقريره ان التمدح انما يستقيم اذا كان بنفس ذاته جائز الروية ثم لا يدركه الابصار لانه حجب الروية عن الابصار وهذا الحصر واضح البطلان لجواز حصول التمدح بامتناع الروية لاجل كونه موجودا بريا غنيا عن الجسم و شوائبه كما ان التمدح حاصل بتوصيفه بكلمة لم يلد ولم يولد مع امتناع هذه

النقائص الشرور والاعدام والافتقارات علیہ واما المعدوم فھو بمعزل عما نحن

فیہ لان الصفات الجلالیۃ السلبیۃ انما یصلح التمدح والتمدیح بھا فیہ جل جلالہ

لاجل رجوعھا الی قوۃ کما لا یخفی علی المستبصرین واما القدرۃ والارادۃ وغیرھا من

الصفات النفسانیۃ فنختار انہ یصح التمدح والتمدیح بھا لعدم الرؤیۃ کما فیما نحن

فیہ فانہ یقال ان الصفات والکیفیات النفسانیۃ کالعلم والقدرۃ والارادۃ

لا یدرکہا الابصار وممتنع علیھا ومع ذالک فھی اقوی واکمل وادوم واشرف

والذ من الکیفیات الجسمانیۃ ولاسیما المتعلقۃ بالحواس الظاہرۃ ولھا فنون من

التصرفات فی ہذا النوع من الکیفیات المبصرۃ ولذالک تراہم یقولون اللذۃ

العقلیۃ اقوی واشرف واکمل من الحسیۃ واقام البرہان علیہ الرئیس فی الاشارات

والحکمۃ العلائیۃ وغیرہ فی غیرہ وفصلناہ فی بعض کتبنا واختارہ ہذا المفسر الکبیر

فی ہذا التفسیر ایضا وکیف لا یحصل التمدح بعدم الرؤیۃ مع امتناعھا علیہ والمقابلۃ

الواقعۃ فی وہو یدرک الابصار افضل اسالیب البلاغۃ واجل عادین المدحیۃ

وبالجملۃ فالمقدمۃ الواقعۃ فی تقریرہ من ان الشیٔ الممتنع الرؤیۃ لیس فی مدحہ

بعدم الرؤیۃ مدح وتعظیم من اسخف الشعریات والمخیلات العامیۃ وہی غیر

بینۃ ولا مبینۃ لا یلیق التمسک بھا فی مثل ہذا المقام وثالثا لنا ان نقول

فی ہذہ الآیۃ غلو مقبول علی تخییل مستحسن بدون اداۃ التقریب مثل لو ولیت کما

ہو مشروح فی فن البدیع فالمراد ان رؤیتہ تعالی وان کان مستحیلا علی سبیل الاطلاق

فی الواقع علی ما ہو المسلک الصحیح ولکن جعلہا جائزا علی سبیل التخییل لحسن بقرینۃ
کونہ سمیعا بصیرا وامثالہ من الصفات ووصفہ بکونہ لا تدرکہ الابصار وہو یدرک
الابصار وقول ابن حجۃ لیس فی القرآن شیٔ من الغلو الخالی من اداۃ التقریب
لا حجۃ لہ علیہ فلا یقبل کیف وقد کثر ورود ہذا النوع من الغلو فی ابیات المدائح
النبویۃ وغیرہا من الکلام الفصیح فلا غائلۃ عند العقل الصحیح فی تنزیل الآیۃ القرآنیۃ
علیہ ولا یجب علینا تقلید القشریۃ فی ارائہم واجتہادہم لا سیما ابن حجۃ الذی
کثیرا ما یغلط فی الجلیات فی فنہ فلا یمیز الغلو الخالی عن اداۃ التقریب عما ہو معہا
مع وجودہا فی الاشعار الجاریۃ علی قلمہ فی ذالک المقام فضلاً عن الدقائق
والخفیات کما اوضحہ العلامۃ الادیب السید علیخان المدنی فی انوار الربیع فی
انواع البدیع فلا تغفل ثم قال الوجہ الثانی ان نقول المراد بالابصار فی قولہ
تعالیٰ ولا تدرکہ الابصار ہو المبصر فوجب القطع بان المراد من قولہ لا تدرکہ الابصار
ہو انہ لا یدرکہ المبصرون واذا کان کذالک کان قولہ تعالی وہو یدرک الابصار
المراد منہ یدرک المبصرین ومعتزلۃ البصرۃ یوافقوننا علی انہ تعالیٰ یبصر الاشیاء فکان
ہو تعالیٰ من جملۃ المبصرین فقولہ وہو یدرک الابصار یقتضی کونہ مبصرا لنفسہ واذا کان
الامر کذالک کان تعالیٰ جائز الرؤیۃ فی ذاتہ وکان تعالیٰ یری نفسہ وکل من قال
انہ تعالی جائز الرؤیۃ فی نفسہ قال ان المومنین یرونہ یوم القیامۃ فصارت ہذہ
الآیۃ دالۃ علی انہ جائز الرؤیۃ وعلی ان المومنین یرونہ یوم القیامۃ انتہی اقول

هذه الحجة مغالطية فانه كما ان نفس البصر لا يدركه المبصر كذالك المبصر ايضا لا يدرك نفسه المبصر بدون القوة الباصرة والة الابصار فالمعنى لا تدركه ابصار المبصرين وهو يدركها وادراكه وعلمه بالابصار لا يستلزم انحصاره فى البصر حتى يلزم ابصاره لنفسه فان النفس الناطقة مدرك للابصار والمبصرات مع انه ليس مبصرا لنفسه بالمعنى المتنازع فيه ولم تقم دليل على ان الادراك مطلقا ممتنع بدون الروية والابصار وقول بعض المعتزلة لعل المراد منه الروية العقلية المعبر عنها بالعلم الواجبى للاشياء فلا تائيد له فيه وان كان المراد منه اثبات القوة الباصرة وآلتها فيه تعالى فهو باطل قطعا واذا لم يكن مبصرا للاشياء ولنفسه بهذا المعنى المتنازع فيكون سائر ما فرع عليه فاسدا وهذه لا يستحق اطلاق الشبهة عليها فضلا عن تسميتها حجة والعجب ان امر العصبية المذهبية كيف يذهب بالانسان الى المغالطات والتلبيسات وسائر الهفوات التى لا يليق بشان افاضل الاعيان والله الموفق لحقائق البيان قال الوجه الثالث ان لفظ الابصار صيغة جمع دخل عليها الالف واللام فهى تفيد الاستغراق فقوله لا تدركه الابصار يفيد انه لا يراه جميع الابصار فهذا يفيد سلب العموم ولا يفيد عموم السلب اذا عرفت هذا فنقول تخصيص هذا السلب بالمجموع يدل على ثبوت الحكم فى بعض افراد المجموع الا ترى ان الرجل اذا قال ان زيدا ما ضربه كل الناس فانه يفيد انه ضربه بعضهم فاذا قيل ان محمدا ما آمن به كل الناس افاد انه آمن به بعض الناس وكذا قوله لا تدركه الابصار

بمعناہ انہ لا یدرکہ جمیع الابصار فوجب ان یفید انہ تدرکہ بعض الابصار اقصے
ما فی الباب ان یقال ہذا التمسک بدلیل الخطاب فنقول ہب انہ کذالک
الا انہ دلیل صحیح لان تقدیر ان لا یحصل الادراک لاحد البتۃ کان تخصیص ہذا
السلب بالمجموع من حیث مجموع عبثا وصون کلام اللہ عن العبث واجب
انتہی کلامہ اقول للالف واللام اقسام مختلفہ مذکورۃ فی مواضعہا کرہنا
الخوض فیہا ہہنا ولکن لو سلمنا کون الالف واللام ہہنا للاستغراق فلا
نسلم اختصاص النفی بسلب العموم کما زعمہ لم یجوز ان یکون لعموم السلب فی
بعض المواضع الآخر مثل وما اللہ یرید ظلما للعالمین والامثال الجزئیۃ المذکورۃ
ہہنا لا یفید القاعدۃ الکلیۃ لا بد لہ من دلیل عقلی او نقلی من ائمۃ النحو والادب
وطریات بہ اصلا فلا یتم التقریب ثم الزام العبث فی ہذا المقام عجیب فانہ علی
تقدیر ان لا یحصل ابصارہ لاحد من المبصرین علی سبیل الاطلاق یکون احاطتہ
تنزیہہ عن المادۃ ولو احقہا اشمل واتم کما لا یخفی علی الازکیاء قال الوجہ الرابع
فی التمسک بہذہ الآیۃ ما نقل ان ضرار بن عمرو الکوفی کان یقول ان اللہ لا یری
بالعین وانما یری بحاسۃ سادسۃ یخلقہا اللہ یوم القیامۃ واحتج علیہ بہذہ
الآیۃ فقال دلت ہذہ الآیۃ علی تخصیص نفی ادراک اللہ بالبصر وتخصیص الحکم
بالشیٔ یدل علی ان الحال فی غیرہ بخلافہ فوجب ان یکون ادراک اللہ بغیر
البصر جائزا فی الجملۃ ولما ثبت ان سائر الحواس الموجودۃ الان لا یصلح لذالک

ثبت ان یقال انہ تعالیٰ یخلق یوم القیامۃ حاسۃ سادسۃ بہا یحصل رویۃ اللہ و
ادراکہ فہذہ وجوہ اربعۃ مستنبطۃ من ہذہ الآیۃ یمکن التعویل علیہا فی اثبات
ان المومنین یرون اللہ یوم القیامۃ انتہیٰ اقول فیہ نظر من وجوہ اما اولا
فہذہ الحاسۃ السادسۃ اما ان تکون ہی عین العین او غیرہا وعلی الاول
فیعود النزاع من راسہ ویکون اختراعہا عبثاً صرفاً وعلی الثانی اذ الم تکن
العین او مثلہا فتجویز فعل الباصرۃ من غیرہا من القوی سفسطۃ ظاہرۃ علی
ان نقول ان ما یصدر ویترتب علیہ من الافعال کالباصرۃ انہا الباصرۃ
حقیقۃ ولا یعبأ باطلاق الاسماء والالفاظ فی مقام تحقیق الحقائق فیعود الکلام
من اصلہ ویذہب ہذا الاختراع ہدراً وثانیاً ان الحاسۃ السادسۃ اما ان یکون
محلہا الروح الباصرۃ وحدقتہا وطبقاتہا فیلزم حلول عرضین او جوہرین
من قوتین باصرتین فی محل او موضوع واحد وہما من نوع واحد او من نوعین
مختلفین او فی غیرہ من مقامات الاعضاء کالید والرجل ثم نقائل ان یقول
یبدع اللہ حاسۃ سابعۃ یدرک بہا رائحتہ وکذا الثامنۃ لیدرک ذائقتہ من دون
کونہ جسما وہکذا یخلق اللہ فی الآخر حاسۃ یدرک بہا مجموع مدرکات تلک الحواس
ونفسہا وہکذا واستلزام کل ذالک للمحالات والسفسطیات الواضحۃ الجلیۃ
مما لا یخفی علی الاذکیاء وثالثاً ان ہذا الاحتجاج سخیف جداً فانا ولو سلمنا ان
تخصیص الحکم بالشیٔ یدل علی ان الحال فی غیرہ بخلافہ فوجب ان یکون ادراک

بغیر البصر جائزا فی الجملہ لکن کیف یلزم منہ ان یکون ذالک الغیر حاستہ سادستہ
لم لا یجوز ان یکون ادراکہ بالرویۃ العقلیۃ والانکشاف التام الذی لا نزاع فیہ
اصلا کما سیجیٔ تحقیقہ ان شاء اللہ ولما ظہر بطلان الوجوہ الاربعۃ فنقول تشبث
ہذا النحریر بذیل مثل ضرار الضریر فی مثل ہذا المقام الخطیر مما یقضی منہ بالعجب
کل مستبصر وبصیر فتبصر ولا ینبئک مثل خبیر قال المسألۃ الثانیۃ فی حکایۃ
استدلال المعتزلۃ بہذہ الآیۃ فی نفی الرویۃ اعلم انہم یحتجون بہذہ الآیۃ من
وجہین الاول انہم قالوا الادراک بالبصر عبارۃ عن الرویۃ بدلیل ان قائلا لو قال
ادرکتہ ببصری وما رأیتہ او قال رأیتہ وما ادرکتہ ببصری فانہ یکون کلاما متناقضا
فثبت ان الادراک بالبصر عبارۃ عن الرویۃ واذا ثبت ہذا فنقول قولہ تعالی
لا تدرکہ الابصار تقتضی انہ لا یراہ شیٔ من الابصار فی شیٔ من الاحوال والدلیل
علی صحۃ ہذا العموم وجہان الاول یصح استثناء جمیع الاشخاص وجمیع الاحوال
فیقال لا تدرکہ الابصار الا بصر فلان والا فی الحالۃ الفلانیۃ والاستثناء
یخرج الکلام ما لولاہ لوجب دخولہ فیہ فثبت ان عموم ہذہ الآیۃ یفید عموم النفی
عن کل الاشخاص فی جمیع الاحوال وذلک یدل علی ان احدا لا یری اللہ فی
شیٔ من الاحوال الوجہ الثانی فی بیان ان ہذہ الآیۃ تفید العموم عن عائشۃ رض
لما انکرت قول ابن عباس رض فی ان محمدا صلی اللہ علیہ وآلہ رأی ربہ لیلۃ
المعراج تمسکت فی نصرۃ مذہب نفسہا بہذہ الآیۃ ولو لم تکن ہذہ الآیۃ مفیدۃ

للعموم بالنسبۃ الی کل الاشخاص و کل الاحوال لما تم ذالک الاستدلال و
لا شک انہا کانت من اشد الناس علماً بلغۃ العرب فثبت ان ہذہ الآیۃ
دالۃ علی النفی بالنسبۃ الی کل الاشخاص و ذالک یفید المطلوب الوجہ الثالث
فی تقریر دلیل المعتزلۃ بہذہ الآیۃ انہم قالوا ان ما قبل ہذہ الآیۃ الی ہذا
الموضع مشتمل علی المدح والثناء و قولہ بعد ذالک و ہو یدرک الابصار ایضاً
مدح و ثناء فوجب ان یکون قولہ لا تدرکہ الابصار مدحاً و ثناءً و الا لزم ان
یقال ان ما لیس بمدح و ثناء وقع فی خلال ما ہو مدحٌ و ثناءٌ و ذالک یوجب
الرکاکۃ و ہو عندی غیر لائقۃ بکلام اللہ اذا ثبت ہذا فنقول کلما کان عدمہ
مدحاً و لم یکن ذالک من باب الفعل کان ثبوتہ نقصاً فی حق اللہ تعالیٰ و النقص علی
اللہ تعالیٰ محال لقولہ تعالیٰ لا تأخذہ سنۃٌ و لا نوم و قولہ تعالیٰ لیس کمثلہ شیٔ
و قولہ لم یلد و لم یولد الی غیر ذالک فوجب ان یقال کونہ مرئیاً محال و اعلم
ان القوم انما قیدوا ذالک بما لا یکون من باب الفعل لانہ تعالیٰ تمدح بنفی الظلم
عن نفسہ فی قولہ و ما اللہ یرید ظلماً للعالمین و قولہ و ما ربک بظلّام للعبید
مع انہ تعالیٰ قادر علی الظلم عندہم فذکروا ہذا القید دفعاً لہذا النقض عن کلامہم فہذا
غایۃ تقریر کلامہم فی ہذا الباب و الجواب عن الوجہ الاول من وجوہ الاول
لا نسلم ان ادراک البصر عبارۃ عن الرؤیۃ و الدلیل علیہ ان لفظ الادراک فی
اصل اللغۃ عبارۃ عن اللحوق و الوصول قال تعالیٰ قال اصحاب موسیٰ انا لمدرکون

اى الملحقون وقال حتى اذا ادركه الغرق اے لحقه ويقال ادرك فلان فلانا
وادرك الغلام اے بلغ الحلم وادركت الثمرة اى نضجت فثبت ان الادراك هو الوصول
الى الشئ اذا عرفت هذا فنقول المرئى اذا كان له حد ونهاية وادركه بجميع حدوده
وجوانبه ونهاياته صار كان ذالك الابصار احاط به فيسمى هذه الروية ادراكا
اما اذا لم يحط البصر بجوانب المرئى لم تسم تلك الروية ادراكا فالحاصل جنس
تحتها نوعان روية مع الاحاطه وروية لا مع الاحاطة والروية مع الاحاطة هى
المسماة بالادراك فنفى الادراك يفيد نفى نوع واحد من نوعى الروية ونفى
النوع لا يوجب نفى الجنس فلم يلزم من نفى الادراك عن الله نفى الروية عن الله
فهذا وجه حسن مقبول فى الاعتراض على الخصم انتهى كلامه اقول فيه نظر من وجوه
منها ان الكلام ليس فى مطلق الادراك بل فى ادراك البصر والادراك شامل
بجميع انواع العلم بالحواس الظاهرة كانت والباطنة او بمحض العقل وهو
مرادف للفظ العلم على ما تقرر فى مقره ولاشك ان تقييده بالبصر عين الروية
واما المعنى اللغوى فغاية ما ثبت منه ان الادراك هو الوصول واللحوق بالشئ
وليس فيه تخصيص اللحوق والوصول بالاحاطة التامة بجوانب الشئ واطرافه
ولا دلالة للفظ اللحوق والوصول ايضا على هذا المعنى كما يظهر من آية اصحاب موسىٰ
قال فى القاموس الدرك محركة اللحاق ادركه لحقه ورجل دراك ومدرك ومدركة
وتداركوا الحق آخرهم اولهم والدراك ككتاب لحاق الفرس الوحش واتباع

الشیٔ بعضہ علی بعض انتہی فلا ادری عاقلا فی الدنیا کیف یفہم من اللحوق الاحاطۃ التامۃ بجوانب الشیٔ ونہایاتہ واطرافہ واقطارہ الثلثۃ وانما اخترع ہذا التصرف القبیح فی اللغۃ لتمشیۃ اغراضہ وعلی ہذا فالمرئی الذی لایحیط النظر بحدودہ ونہایاتہ اذا ادرکہ انسان او حیوان یصح فی طریق اللغۃ والعرف ان یقال رآہ او ادرکہ البصر اذا وصل الیہ وان لم یحط بجوانبہ جمیعا لان اللفظین مترادفان الا تری انک اذا رائت جبلا طویلا عریضا بقدر مائۃ فرسخ فیصح ان یقال انہ ادرکہ بالبصر وان لم تحصل الاحاطۃ التامۃ باطرافہ فالعجب انہ مع عدم مساعدۃ اللغۃ والعرف علی تقیید معنی الاحاطۃ فی الادراک علی سبیل الاطلاق یجعل ہذا الجواب مع ہجوم غبار الارتیاب علیہ وجہا حسنا مقبولا واذن فتقسیم الرؤیۃ الی القسمین وجعل احدہما ادراکا دون الآخر باطل قطعا وثانیا ان اللازم علی تقریرہ ان نفی الادراک البصری لایستلزم نفی الرویۃ فالرویۃ متعلقۃ لامحالۃ ببعض اجزاء المرئی وان لم یحط باطرافہ وہذا مستلزم لکونہ جسما قابلا للتجزی والتبعیض مع انہم قالوا ابلسانہم انہ بری عن الجسم قطعا وہل ہذا الا تناقض وذالک لان الرویۃ لا مع الاحاطۃ لایفہم منہ الا ہذا المعنی واما تعلق الرویۃ بہ تعالی علی غیر ہذا الوجہ فلا تعلق لہ بہذا المعنی فیکون التعلق بہذا الوجہ لغوا کما لایخفی

قال الوجہ الثانی فی الاعتراض ان نقول ہب ان الادراک بالبصر عبارۃ عن الرویۃ لکن لم قلتم ان قولہ لایدرکہ الابصار یفید عموم النفی بل لانسلم انہ یفید

العموم ولكن نفي العموم غير وعموم النفي غير وقد دللنا على ان هذا اللفظ لا
يفيد الا نفي العموم وبينا ان نفي العموم يوجب ثبوت الخصوص وهذا
هو الذي قررنا في وجه الاستدلال و اما قوله ان عائشة تمسكت بهذه
الآية في نفي الروية فنقول ان معرفة مفردات اللغة انما يكتسب من علماء
اللغة واما كيفية الاستدلال بالدليل فلا يرجع فيه الى التقليد وبالجملة
فالدليل العقلي دل على ان قوله لا تدركه الابصار يفيد نفي العموم وثبت بصريح
العقل ان نفي العموم مغاير لعموم النفي ومقصودهم انما يتم لو دلت الآية على عموم
النفي فسقط كلامهم انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فقد مر منا ما فيه و
الآن نقول انه فرق بين الكل المجموعي والكل الافرادي كما تقرر في فن الميزان
وسلب الكل المجموعي ونفيه يمكن افادته لاثبات القضية الجزئية وانما المفيد
لعموم النفي هو نفي المعنى الثاني فنقول يجوز عدم تعلق الاستغراق ههنا
بالمعنى الاول دون الثاني فالمحصل ان السالبة الكلية لا يجب كونها مستلزمة
لاثبات الموجبة الجزئية او الكلية من قبل فالمعنى ههنا انه لا شيء من الابصار
يدرك له تعالى كما في لا شيء من الانسان بحجر ولا يفهم منه ان بعض الانسان
حجرا وبعض الابصار يدركه وليس هذه الآية في حكم السالبة الجزئية اصلا كما يتوهم
من حسبان تدركه الابصار موجبة كلية وجعل الالف واللام للاستغراق
على ما مر من كلامه لانه مناف لمسلك الاشاعرة فانهم ذهبوا الى ان الابصار

الدنيوية وابصار الكفار والمنافقين لا يرونه اصلا فلا يصدق الموجبة الكلية
فيصدق السالبة الجزئية فنقول ح تحقق في قوله تدركه الابصار موجبة
جزئية على مذهبهم وليس نقيضه الا سالبة كلية وهو قوله لا تدركه الابصار
وهو المط فان لم تصدق فاما ان لا يسلموا تلك القاعدة المنطقية وهو خروج
عن الفطرة العقلانية واما ان يكذبوا تلك الآية وكلا المحذورين مما ليس
لهم ملجأ ومنجأ عن التزامهما ولزومهما قطعا وبالجملة فلا يكون تلك الآية سالبة
جزئية كما زعمه فهذه الآية اذا دل على مختارنا وابطال مزعومهم كما قررنا فكانها
معجزة دقيقة من باب الاخبار بالغيب في فساد مذهبهم قبل ظهوره من قبل
الاشعري واما ثانيا فلانه غلط او غالط في الوجه الثالث من استدلاله
فيما سبق من قوله انه لا يراه جميع الابصار وان محمدا ص ما آمن به كل الناس
فان هذه القضايا معدولة وهي بمعزل عما نحن فيه فان صريح تقدم السلب
في لا تدركه الابصار واستغراق الشمول والعموم يدل على كونها سالبة
كلية كما قررناه فالعجب ممن افنى عمره في مدارسة المنطق والكلام كيف
لا يعرف الفرق بين القضيتين من المعدولة والسالبة حتى اذا جاء في مثل
هذا المقام اخذ يغلط مثل هذه الاغلاط التي لا يكاد يصدر ممن له ادنى ممارسة
او مؤانسة بالفن وثالثا فقد اساء الادب في جناب عائشة الصديقة الصديقة
ام المجاهدين والمجتهدين حيث جعلها في عداد علماء الادب واستحقر اجتهادها

فی مسئلۃ الرؤیۃ رعایۃ للاشعری وما کان ینبغی لہ تعظیمہ وتفخیمہ الی حد یؤدی
الی ازراشانہا وقد قال رسول اللہ من طریقہ فی فضلہا ما یملأ الدفاتر
الی ان نقلوا منہ خذوا دینکم او ثلث دینکم من حمیراء وغیر ذالک من مناقبہا
الکثیرۃ ومع ذالک فقد فتح ابواب لاجتہاد علی الشیعۃ اذا قابلوا اجتہادہم
فی تنقیصہا وتعریضہا باجتہادہا فی محاربۃ الجمل فتجمل وتحمل وتامل ولا تعجل
قال الوجہ الثالث ان نقول صیغۃ الجمع کما تحمل علی الاستغراق فقد تحمل
علی المعہود السابق ایضا واذا کان کذالک فقولہ لا تدرکہ الابصار یفید ان
الابصار المعہودۃ فی الدنیا لا تدرکہ ونحن نقول بموجبہ فان ہذہ الابصار
وہذہ الاحداق ما دامت تبقی علی ہذہ الصفات التی ہی موصوفۃ بہا فے
الدنیا لا تدرک اللہ وانما تدرک اللہ اذا تبدلت صفاتہا وتغیرت احوالہا
فلم قلتم ان عند حصول ہذہ التغیرات لا تدرک اللہ انتہی اقول اولا انہ
لاضطرابہ تارۃ یجعل الالف واللام للاستغراق ثم کانہ یرجع عنہ ویحسبہ
للعہد الذہنی وہو کما تری وثانیا لو سلمنا الالف واللام العہدی فنقول
مرادہ تعالیٰ ان الابصار المعہودہ للاشاعرۃ سواء کانت ہہنا او فی الدار الآخرۃ
لا تدرکہ وانما تدرکہ النفوس بالمشاہدۃ العقلیۃ فی العقبی لارتفاع
الحجب والاستار السفلیۃ ہناک وثالثا ان تبدل صفات العیون فے
الآخرۃ مما لیس لہ محصل عند التحلیل والتحقیق لان تلک الصفات لا یخلو من

ان یکون من الصفات الحقیقۃ اللازمۃ لوجودہا ولماہیتہا فتبدیل تلک اللوازم یستلزم تبدل وجودہا وماہیتہا فیلزم انقلاب الحقائق وہو محال او من الاضافیات فلا یستلزم تبدلہا فی النشأۃ الآخرۃ تبدل خواصہا ولوازمہا الحقیقۃ و واذن یبقی الشرائط الثمانیۃ للرؤیۃ قائمۃ بحالہا ویکون رؤیۃ المجردات محالا علی الاطلاق فیکون التشبث بہذا التحمل عبثا ضائعا ورابعاً فالقوۃ الباصرۃ لایخلو اما ان یکون جسما او عرضا جسمانیا فان بقیت فی النشأۃ الآخرۃ علی جوہریۃ جسمیۃ بناء علی تصحیحہ واصرارہ علی المعاد الجسمانی فقد افرفی شرحہ للاشارات بان الجسم من حیث ہو جسم یستحیل ادراکہ للمجردات فضلا عما ہو مبدأہا ومبدعہا وکذا العرض من حیث ہو عرض ولو بالآلیۃ والتوسیط بالطریق الاولی وخامساً لو کان تبدل الصفات فی العین موجبا او کافیا لرؤیۃ الباری جل شانہ فی القیامۃ لساغ لقائل ان یقول تبدل الصفات فی الرجل والید والظفر کاف لرؤیتہا للباری تعالی ہناک اذ لا فرق بین العین وغیرہ من الاعضاء فی ذالک علی مسلکہ وہل ہذا الاسفسطۃ واضحۃ قال الوجہ الرابع سلمنا ان الابصار لا تدرک اللہ تعالی فلم لایجوز حصول ادراک اللہ بحاسۃ سادسۃ مغائرۃ لہذہ الحواس کما کان ضرار بن عمر یقول بہ وعلی ہذا فلا یبقی فی التمسک بہذہ الآیۃ فائدۃ **اقول** قد دمرنا علی الحاسۃ السادسۃ فیما مر بما فیہ کفایۃ للمستبصر فتذکر **قال** الوجہ الخامس ان ہذہ الآیۃ عامۃ الا ان الآیات الدالۃ علی اثبات رؤیۃ اللہ خاصۃ

والخاص مقدم على العام ورجح تنقل الكلام من هذا المقام الى بيان ان تلك
الآيات هل تدل على حصول روية الله ام لا۔ **اقول** فيه انه اذا سلم عموم النفي
في هذه الآية فلا مساغ لهذا التخصيص ههنا اصلا فيكون المراد من الآيات الدالة
على اثبات الروية هو الروية العقلية التي لا ينكرها البرهان دون الروية
العينية ليستقيم وجه الجمع بين الآيتين والحديثين المختلفين بدون غائلة وهو
واضح **قال** الوجه السادس ان نقول بموجب الآية سلمنا ان الابصار لا تدرك الله
فلم قلتم ان المبصرين لا يدركون الله انتهى **اقول** فيه ما قد قدمناه فلا
نعيده ثم انه رجع في نقض الوجه الثاني الى ما سبق منه من حصر حصول التمدح
بنفي الروية فيما اذا كان الشي جائزها وقد تقدم منا ما فيه فان الاعراض عن
تعرضه احرى روما للايجاز كما هو دابنا في هذه التعليقات **قال** المسألة الثالثة
اعلم ان القاضي ذكر في تفسيره وجوها اخرى تدل على نفي الروية وهي خارجة
عن التمسك بهذه الآية ومنفصلة عن علم التفسير وخوض في علم الاصول ولكن
لما جعل القاضي ذالك فنحن ننقلها ونجيب عنها ثم نذكر لاصحابنا وجوها دالة
على صحة الروية اما القاضي فقد تمسك بوجوه عقلية اولها ان الحاسة اذا كانت
سليمة وكان المرئي حاضرا وكانت الشرائط المعتبرة حاصلة وهي ان لا يحصل
القرب القريب ولا البعد البعيد ولا يحصل الحجاب ويكون المرئي مقابلا او في حكم
المقابل فانه يجب حصول الروية اذ لو جاز مع حصول هذه الامور ان لا تحصل الروية

جاز ان يكون بحضرتنا بوقات وطبلات و لا نسمعها ولا نراها و ذالك يوجب السفسطة قالوا اذا ثبت هذا فنقول ان انتفاء القرب القريب و البعد البعيد والحجاب و حصول المقابلة فى حق الله تعالى ممتنع فلو صحت روية لوجب ان يكون المقتضى لحصول تلك الروية هو سلامة الحاسة وكون المرئى بحيث تصح روية وهذان المعنيان حاصلان فى هذا الوقت فلو كان بحيث تصح روية لوجب ان تحصل روية فى هذا الوقت وحيث لم تحصل هذه الروية علمنا انه ممتنع الروية (والحجة الثانية) ان كل ما كان مرئيا كان مقابلا او فى حكم المقابل والله تعالى ليس كذلك فوجب ان يمتنع روية (والحجة الثالثة) قال القاضى ويقال لهم كيف يراه اهل الجنة دون اهل النار اما ان يقرب منهم او يقابلهم فيكون حالهم معه بخلاف اهل النار وهذا يوجب انه جسم يجوز عليه القرب و البعد و الحجاب (والحجة الرابعة) قال القاضى ان قلتم ان اهل الجنة يرونه فى كل حال حتى عند الجماع وغيره فهو باطل ويرونه فى حال دون حال و هذا ايضا باطل لان ذلك يوجب انه تعالى مرة يقرب و اخرى يبعد وايضا فروية اعظم اللذات واذا كان كذلك وجب ان يكونوا مشتهين لتلك الروية ابدا فاذا لم يروه فى بعض الاوقات وقعوا فى الغم والحزن و ذلك لا يليق بصفات اهل الجنة فهذا مجموع ما ذكره فى كتاب التفسير واعلم ان هذه الوجوه فى غاية الضعف (اما الوجه الاول) فيقال له هب ان روية الاجسام والاعراض عند حصول سلامة الحاسة وحضور المرئى

وحصول سائر الشرائط واجبۃ فلم قلتم انہ یلزم منہ ان یکون رویۃ اللہ تعالیٰ عند سلامۃ الحاسۃ وعند کون المرئی بحیث یصح رویۃ واجبۃ الم تعلموا ان ذاتہ تعالیٰ مخالفۃ لسائر الذوات ولا یلزم من ثبوت حکم فی شئ ثبوت مثل ذلک الحکم فیما یخالفہ والعجب من ہؤلاء المعتزلۃ ان اولہم وآخرہم عولوا علی ہذا الدلیل وہم یدعون الفطنۃ التامۃ والکیاسۃ الشدیدۃ ولم یتنبہ احد منہم لہذا السؤال ولم یخطر ببالہ رکاکۃ ہذا الکلام (واما الوجہ الثانی) فیقال لہ ان النزاع بیننا وبینک وقع فی ان الموجود الذی لا یکون مختصا بمکان وجہۃ ہل یجوز رویتہ ام لا فاما ان تدعوا ان العلم بامتناع رویۃ ہذا الموجود والموصوف بہذہ الصفۃ علم بدیہی او تقولوا انہ علم استدلالی والاول باطل لانہ لو کان العلم بہ بدیہیا لما وقع الخلاف فیہ بین العقلاء وایضا فبتقدیر ان یکون ہذا العلم بدیہیا کان الاشتغال بذکر الدلیل عبثا فاترکوا الاستدلال واکتفوا بادعاء البدیہۃ واما الثانی فنقول قولکم المرئی یجب ان یکون مقابلا او فی حکم المقابل اعادۃ لعین الدعوی لان حاصل الکلام انکم قلتم الدلیل علی ان ما لا یکون مقابلا ولا فی حکم المقابل لا تجوز رویتہ ان کل ما کان مرئیا فانہ یجب ان یکون مقابلا او فی حکم المقابل ومعلوم انہ لا فائدۃ فی ہذا الکلام الا اعادۃ الدعوی واما الوجہ الثالث فیقال لہم لا یجوز ان یقال ان اہل الجنۃ یرونہ واہل النار لا یرونہ لا لاجل القرب والبعد کما ذکرت بل لانہ تعالیٰ یخلق الرویۃ فی عیون

اہل الجنۃ ولا یخلفہا فی عیون اہل النار فلو رجعت فی ابطال ہذا الکلام الی ان تجویزہ یفضی الی تجویز ان یکون بحضرتنا بوقات و طبلات لا نراہا ولا نسمعہا کان ہذا رجوعاً الی الطریقۃ الاولی وقد سبق جوابہا واما الوجہ الرابع فیقال لم لا یجوز ان یقال ان المومنین یرون اللہ تعالی فی حال دون حال اما قولہ فہذا یقتضی ان یقال انہ تعالی مرۃ یقرب و مرۃ یبعد فیقال ہذا عود الی ان الابصار لا یحصل الا عند الشرائط المذکورۃ و ہو عود الی الطریق الاول وقد سبق جوابہ و قولہ ثانیا الرویۃ اعظم اللذات فیقال لہ انہا وان کانت کذلک الا انہ لا یبعد ان یقال انہم یشتہونہا فی حال دون حال بدلیل ان سائر لذات الجنۃ و منافعہا طیبۃ لذیذۃ ثم انہا تحصل فی حال دون حال فکذا ہہنا فہذا تمام الکلام فی الجواب عن الوجوہ التی ذکرہا فی ہذا الباب انتہی کلامہ اقول لنا فی الوجوہ المذکورۃ بجواب القاضی نظر اما فی الاول اولاً فان لم یکن رویۃ تعالی حجۃ فاما ان یکون ممکنۃ او ممتنعۃ لا سبیل الی الاول والا فعدم رویۃ مع سلامۃ الحاستہ حضور المرئی و سائر الشرائط المشہورۃ المسلمۃ یحکم الی قبول الاشکالات و الاعتراضات التی وجہا القاضی فی ہذا المقام و الثانی ہو المط و ثانیا ان کون ذاتہ مخالفا لسائر الذوات یوید ما لانہ یستلزم امتناع رویۃ فانہ لو کان موافقا و مماثلا لہذہ الذوات و المہیات الجسمانیۃ لامکن رویتہا لکنہ مخالف لہا فیمتنع رویۃ فالعجب ان ہذا مع ظہورہ

كيف خفي عليه وانه مع هذا الارعاد والابراق على المعتزلة لم يتفطن بسخافة كلامه
واستلزامه لمقصودهم وانما جبه لنقيض مرامه فلينظر ان التعريض والتشنيع بنقص
الفطانة والكياسة من هو مرماه واين مهواه واما في الثاني ففيه نظر من وجوه
اما اولا فقد يقع الاختلاف في المسألة البديهية وينكرها طائفة من العقلاء
اذا اخذوا في اللجاج والاعوجاج والمكابرة وعموا في التقليد وصموا عن سماع
الحقيقة كما في وجود الباري جل شانه الذي نبه على بداهته القرآن وصريح العقل
والاذهان ولكن الكفار انكروه عنادا وتعنتا فلا يكون هذا منافيا للبداهة فكذا
ههنا وهكذا الامر في المعجزات الباهرة الجارية على يدي سيد المرسلين صلى الله
عليه وآله فقد كانت دلالتها على صحة نبوته ع واضحة لائحة مثل الضروريات
والاوليات البديهيات ولكن كفار العرب كانوا يجحدونها ويصرون على
انكارها عداوة واستكبارا وتقليدا واستهتارا وثانيا فالبديهي قد يكون خفيا
لعدم التفات النفس اليه كما صرح به الرئيس في التعليقات فربما يكون محتاجا
الى قصد من النفس اليه واخطاره بالبال فالعقلاء من الاشاعرة اذا اعطوا
التأمل حقه ورأوا ان قومهم قد وقعوا في سلا جمل[1] وحسبوا ان رؤية ما لا يكون جسما ولا
يكون في جهة وحيز من ابده المحالات عدلوا عن اعتسافهم واختلافهم وجعلوا النزاع

[1] وقع القوم في سلا جمل اي في بلية لا مثل لها لان السلا انما يكون للناقة ولا يكون للجمل وهو المشيمة يضرب في شدة التفاقم ۱۲ من مستقصى الامثال۔

نقطیا کما ستحققه ان شاء الله فیما بعد وثالثا ان ما ذکره فی هذه المسألة جلها کالتنبیهات
علی البدیهیات ولکن قد خفیت علی الاشاعرة اذ لم یعملوا عقولهم فی السلوک
علی الصراط السوی وارتکبوا المراء والامتراء فی العدول عما یشهد به عقولهم و
فطرهم غلوا فی التقلید القبیح ورابعاً انه علی تقدیر کونه استدلالا لیس ههنا
اعادة الدعوی اصلا لان محصله ان الله لا یری لان کل مرئی یجب ان یکون
مقابلا او فی حکمه من الشرائط المعتبرة فی الرؤیة وهو لیس کذلک فلا
یکون مرئیا لکن هذا الفاضل قد تمادی فی تقویة الباطل حتی یا یده بکل مغالطة
ومکابرة قدر علیه واما فی الثالث فاولا انه لو سلم لم یخلق الرؤیة فی عیون
اهل الجنة دون النار وهو قادر علی العکس ویخلق فی کل من الفریقین وجواز
الترجیح من غیر مرجح عندکم مسلم ولا یسئل عما یفعل منزل علیه کما فهموه فلیس
الجواب المعقول علی اصولهم الا البهت والمکابرة وثانیا ان محصل ایراده علی
هذا الوجه لا یرجع الا الی انه راجع الی الطریقة الاولی وقد مر منا الجواب عن
شبهاته فتذکر وثالثا ان الرؤیة علی مسلکه مط انما هو بخلق الله فی العین کما صرح
به هو والعلامة التفتازانی فی شرح المقاصد وشارح المواقف فلا یصح عنده
تعلیق الرؤیة علی الاستعداد وعلی الشروط المشهورة علی اصوله وعلی هذا
فتخصیص خلق الرؤیة علی القیامة مما لا وجه له لم لا یجوز ان یخلق الله
تلک الرؤیة فی عین هذا الفاضل وامثاله فی الدنیا فیرونه بهذه الاحداق

الجسمانية قبل يوم القيامة كما قد ادعاه طائفة من الصوفية القشرية واذعنه
السفهاء الحشوية من المسلمين هو سفسطة ظاهرة واما في الرابع فتنبه اولا
لما اسلفناه من التحقيقات وثانيا انه تغافل عن قوله اعظم اللذات فلا
يساويه لذات اخرى ورح فلا مساغ لقوله ان سائر لذات الجنة ومنافعها
طيبة لذيذة فان كونها اعظم اللذات يستلزم دوام الاشتهاء ودوام النظر
اليه كما قرره القاضي فلا يكون لجوابه محصل اصلا ثم من الغرائب في هذا
البحث انه قال معنى قوله لا تدركه الابصار هو ان شأ من القوى المدركة
لا يحيط بحقيقته تعر وان عقلا من العقول لا تقف على كنه صمديته وكلت
الابصار عن ادراكه وارتدعت العقول عن الوصول الى ميادين عزته انتهى
فانه لن يجتمع هذا مع القول بالرؤية لانه تعالى لما كان بسيطا ذهنا وخارجا
صار مرئيا فحضورته عند الباصر والبصارة هو الوقوف على كنهه جلشانه كما لا يخفى
على المهرة البرعة الا ان يقال لعله رجع بالآخر عن مسلكه الى محجة الحق والحقيقة
من امتناع رؤيته واكتناهه بالعقول والابصار والله الموفق الى ههنا
تمت تلك الحواشي الكتابية مع مزيد تهذيب وتنقيح على ما اقتضاه الحال
والبال في ضيق مجال من حنادس الهموم وغواسق الغموم والله كاشف
الكروب والغموم وهو الفعال القادر القيوم۔ تذنيل جميل ثم لا يذهبن
عليك ان العلامة التفتازاني في شرح المقاصد عدل الى الحق في الاعتراف

بكونه الآية لا تدركه الابصار دالة على عموم النفي لا نفي العموم على خلاف ما هو الرازي وافاد فيه فائدة جليلة ادبية رأينا توشيح هذا التعليق بايرادها احرى وهي هذه لا يقال اذا كان الجمع للعموم فدخول النفي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو معنى السلب الجزئي لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون خبارا بانه لا يراه احد بل بانه لا يراه كل احد الامر كذالك لان الكفار لا يرونه لانا نقول كما يستعمل لسلب العموم مثل ما قام العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين ولا تطع الكافرين والمنافقين وكذلك صريح كلمة كل مثل لا يفلح كل احد ولا اقبل كل درهم ومثل والله لا يحب كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف مهين وتحقيقه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو سلب العموم وان اعتبرت النفي اولا ثم نسبت الى الكل فلعموم السلب وكذلك جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل على نفي وقيد قد يكون لنفي التقييد وقد يكون لتقييد النفي فمثل ما ضربته تاديبا اي بل اهانة سلب للتعليل والعمل للفعل وما ضربته اكراما له اي تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب والعمل للنفي وما جاءني راكبا اي بل ماشيا نفي للكيفية وما حج مستطيعا اي ترك الحج مع الاستطاعة تكييف للنفي وعلى هذا الاصل يبتني ان النكرة في سياق النفي انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاءني رجل لا بالنفي مثل قولنا الا مى من لا

يحسن من التحرز فافا دان اسناد الفعل المنفي الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفي الاسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفي مثل ما نام ليلي وما صام نهاري وما ربحت تجارته بمعنى سهر وافطر وخسرت وكذا ما ليلي بنائم وان كان ظاهرة على نفي الاسناد كان المعنى ان ليلي ساهر وان متعلق النهي قد يكون قيد المنهي مثل لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيد النهي اي طلب الترك مثل لا تكفر لتدخل الجنة وان مثل وما هم بمؤمنين لتاكيد النفي لا لنفي التاكيد وما زيدا ضربت لاختصاص النفي لا لنفي الاختصاص واغير الله اعبد لاختصاص الانكار دون العكس واذا تحقق النفي فالاثبات ايضاً كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزء فقد يكون سبباً لمضمون الاخبار به والاعلام كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيد المطلوب فقد يكون قيد الطلب مثل صل لانها فريضة وزك لانك غني وهذا اصل كثير الشعب عزيز الفوائد يجب التنبه له والمحافظة عليه لم يتنبه القوم على ما ينبغي فلذا اشرنا اليه اذا تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشائع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل لا بهذا المعنى وهو اللائق بهذا المقام على ما لا يخفى انتهى كلامه وهو مما يلوح عليه اشعة التحقيق فعليك باتقان التصديق وبه حقيق ومن الله التوفيق۔

المقام الثانی

لقد صدف عن النہج القویم شارح الفصوص القارابیة فیما غلط فہمہ من ارجاع عبارة الفصوص الی مسالک الاشاعرة فی ہذہ المسالہ ولم یدران الحکیم لا یصیر اشعریا البدا کیف وانہما علی طرفی النقیض فی سائر المسائل کما لا یخفی علی ناظری شرح المواقف وشرح المقاصد ونہایة العقول والمحصل وغیرہ ما کان للحکیم اللاثانی المعلم الثانی من الاشعریتة خط اصلا ولذالک کفرہ الغزالی فی تہافة الفلاسفة ورسالة المنقذ من الضلال وغیرہ وتبعہ فی ہذہ الصنیعة الشنیعة البتراء غیرہ من جماہیر الاشاعرہ وانما کان حکیما صرفا اسلامیا ایمانیا خصیصا بسلاطین آل بویہ منقطعا الیہم قطعا کما قد حققہ بعض المحققین وقد بلغ من شدتہم فی معاندة الحکمة والحکماء ومخالفتہم انہم قد ہموا القتل احمد بن احمد بن رشد الاندلسی المالکی لکونہ حکیم المشرب اوا علیہم فی رسالة فصل المقال فیما بین الحکمة والشریعة من الاتصال ورسالة الکشف عن مناہج الادلة فی عقائد الملة وغیرہ ونفوہ وطردوہ مع کونہ من فقہائہم وقضاتہم واما فی ہذہ المسالة فقد صرح بخلاف الحکماء للاشاعرة علامتہم الفخر الرازی فی کتاب الاربعین ہذہ عبارتہ اعلم انا بینا انہ سبحانہ منزہ عن ان یکون جسما وجوہرا مختصا بمکان وحیز ثم انا ندعی ان ہذا الشیٔ الموصوف بہذہ الصفات یمکن رویتہ وہذا القول یخالفنا فیہ کل من لیس علی مذہبنا اما الفلاسفة والمعتزلة

فذالک ظاہر اما الکرامیۃ والمجسمۃ فہما انما یسلمون جواز رویۃ اللہ لاعتقادہم
انہ جسم وانہ فی مکان وہم متفقون علی انہ تعـ لولم یکن جسما ولم یکن فی مکان
فانہ یمتنع وجودہ فضلا عن رویتہ انتہی وکذا اصدر المتاہین فی شرح الکافی
ولقد وجب علینا ان نذکر ہہنا او لاعبارۃ شرح الفصوص ثم ناتی علیہ بکشف
غلطاتہ وتغلیطاتہ حیث قال لما کان مذہب اہل الحق وہم الاشاعرۃ
ان اللہ یجوز ان یری منزہا عن المقابلۃ والجہۃ والمکان وخالفہم فی ذالک
سائر الفرق ولانزاع للنافیین فی جواز الانکشاف التام العلمی ولا للمثبتین
فی امتناع ارتسام صورۃ المرئی فی العین او اتصال الشعاع الخارج من العین
بالمرئی انما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد اورسم کان نوعا من
الادراک ثم اذا ابصرناہا وغمضنا العین کان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا
العین یحصل لنا من الادراک نوع آخر فوق الاولین نسمیہا الرویۃ ولا تتعلق
فی الدنیا الا بما ہو فی جہۃ او مکان فمثل ہذہ الحالۃ الادراکیۃ ہل یصح ان یقع
بدون المقابلۃ والجہۃ وان تتعلق بذات اللہ تعالی منزہۃ عن الجہۃ والمکان ام لا
فالاشاعرۃ یثبتونہا والمعتزلۃ وسائر الفرق ینکرونہا فالشیخ اراد ان یبین

ما ہو مذہب اہل الحق فقال کل ادراک فاما ان یکون لشئی خاص کزید وشئی عام

کالانسان والعام لا تقع علیہ رویۃ ولا یصلک ای لا یدرک ولا یحاط بجنبہ کما لا یخفی

اما الشئی الخاص فاما ان یدرک وجودہ بالاستدلال او بغیر الاستدلال وہم

المشاهدة يقع على ادراک ما يثبت وجوده فی ذاته الخاصه بعينها من غير واسطة

استدلال ان اراد ان المشاهدة يطلق فی العرف على هذا المعنى فهو غير معلوم اذ لا يطلق فی العرف اسم المشاهدة الا على ادراک مجرد علم وجوده من غير استدلال ولو سلم نقول انه يطلق على ادراک العام الذی حصل بلا توسط النظر فلم اخرجه عن المشاهدة وما ذكره فی حيز الاثبات ثابتة وان اراد انا نصطلح على اطلاق اسم المشاهدة على هذا المعنى فلا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال المشار اليه بقوله فان الاستدلال على الغائب لان الاستدلال لتحصيل ما ليس بحاصل وحاضر عند المدرک فانه لو كان حاضرا لا يحتاج الى الاستدلال لكن المستدل عليه ليس بغائب مطلقا بل قبل الاستدلال واما بعده فلا فح لا فرق بين ما علم وجوده بالاستدلال وبين ما لم يكن حاصلا به ويتوقف حصوله على حدس وتجربة فالحكم بكون احدهما غائبا والآخر ليس بغائب لا يخلو عن تحكم الا ان يقال ان ما لا يتوقف وجوده على النظر فی حكم الحاضر لان الجهل الكامل هو الجهل المحوج الى النظر او يقال ان ما علم بالاستدلال لم ينكشف كما ينبغی فكانه لم يحضر والغائب ينال بالاستدلال فيه بحث لانه ان اراد ان كل غائب ينال بالاستدلال فهو ممنوع وسنده ما تقدم وان اراد ان بعضه كذلک فهو مسلم لكن لا يجدیه نفعا وما لا يستدل عليه ويحكم مع ذلک بانيته بلا شک فليس بغائب وعليه ما تقدم آنفا فلا يفيده فكل موجود ليس بغائب

فهو شاهد اذ نسبة الموجود الى الموجود لا يخلو عنهما فاذا انتفى الغيبوبة تعين الحضور فادراك المشاهد هو المشاهد اما بمباشرة وملاقاة كما فى ادراك اللامسة والذائقة اذ لابد فى كل منهما من ان يصل الحاصل للكيفية المدركة اى القوة المدركة مثلاً يجب فى ادراك اللمسى من ان يصل الحامل للحرارة الى بشرة اللامس حتى يدركها واما من غير مباشرة وملاقاة كادراك القوة الباصرة وهذا هو الروية فيه تامل لان الروية كما حصلنا ههنا يلزمها ان يكون من غير مباشرة وملاقاة واما ان كل ادراك متعلق بوجود خاص بعينه من غير توسط استدلال اذا كان من غير مباشرة وملاقاة يكون رؤية فغير معلوم والحق الاول لا يخفى عليه فانه وليس ذلك بالاستدلال كما سبق فيجائز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته فاذا تجلى لغيره منغناعن الاستدلال وظاهر ان ذلك التجلى كان بلا مباشرة ومماسته كان مرئيا لذلك الغير ان اراد به ان ينكشف على ذلك الغير انكشافا تاما علميا فهو مسلم لكن لانزاع فيه وان اراد انه تعالى يدرك بالادراك المخصوص الذى يحصل لنا عند الابصار المسمى بالروية فممنوع وما ذكر فى بيانه لا يفيد ولا يجوز المباشرة التى هى ايصال الشخص بشرته الى بشرة الآخر فى حقه تعالى اذ لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموسا او مزوقا او غير ذلك من كونه مسموعا او متعلق الشم ولما بين جواز رويته تعالى بمقدمات عقلية اراد ان يبين جوازها بما هو مسلم عند الخصم فقال واذا كان

فی قدرۃ الصانع ان یجعل قوۃ ہذا الادراک فی عضو البصر اے اذا کان الصانع
قادراً علی ان یجعل للعضو البصر الذی یکون بعد البعث بحیثیۃ یحصل لہ الادراک
بلا مباشرۃ ولا ملاقاۃ ففی قدرتہ ایضاً ان یخلق ہذہ الحالۃ المخصوصۃ المسماۃ
بالرؤیۃ المتعلقۃ بذاتہ تعالی فی البعد من غیر تشبیہ ولا تکییف اذ لیس ہذا
بابعد من ذلک کما اشار الیہ بقولہ لم یبعد ان یکون تعالی مرئیاً یوم القیامۃ
من غیر تشبیہ ولا تکییف ولا مسامتہ ولا محاذاۃ تعالی عما یشرکون انتہی کلامہ
اقول فیہ نظر من وجوہ اما اولاً ففی قولہ ولا نزاع للنافین فی جواز الانکشاف
العلمی الی قال الشیخ ارادان یبین ما ہو مذہب اہل الحق

لانہ الذی توارثوا القول بہ قدیماً منذ ضاقت علیہم الارض بما رحبت
من زحف کتائب النقوض والاعتراضات والحجج القاطعۃ البینات من
الامامیۃ والمعتزلۃ علی مسلک الاشعری من وقوع رؤیتہ تعالی فی القیامۃ
بہذہ العین الجسمانیۃ ولما لم یکن لہم سبیل الی اثبات ہذا المسلک بالدلائل
العقلیۃ کما اعترف بہ العلامۃ الرازی فی الاربعین وشارح المقاصد وغیرہ
ولا قدرۃ تامۃ علی دفع ایرادات الخصوم علی الوجہ المعقول احتالوا فی
الجدال واخترعوا ہذا القول علی طریق وجہ الجمع بین المذہبین والمصالحۃ
بین الفریقین لئلا یظن بہم الحرض فی صدورہم فی موضع النزال فمضی علیہ

۵؎ الحرض بالتحریک ہو الضعف انما ہک المشرف بالہلۃ علی السقوط ۱۲ منہ

جماعة منهم کصاحب الاربعین وشارح المواقف والمقاصد وشارح التجرید
الجدید وسیاتی الکلام علیه فی المقام الثالث انشاء الله العزیز الحکیم فتربص
وثانیا ان الشیخ الاجل الفارابی لم یکن له میل الی الاشعریة اصلا ولا
دلالة لکلامه علیه قطعا الا تری الی قوله فی هذه الرسالة البصر مرآة تتشبح فیها
خیال المبصر مادام البصر یحاذیه فاذا زال لم یکن تو یا انسلخ انتهی وهو عین
مسلک الطبعیین من الحکماء فی الابصار من انطباع صورة المبصر فی القوة الباصرة
ومجمع النور والاشاعرة ینکرونه ویقدحون فیه وانما مسلکهم هو خلق الرویة من
الله فی ای جسم شاء من غیر اشتراط الانطباع او الشعاع او غیرهما من الشرائط
المشهورة فی الرویة کما صرح به شارح المواقف مکررا والعلامة الرازی امام
الاشاعرة ومن من تبعه والی قوله لیس من شان المحسوس من حیث هو
محسوس ان یعقل ولا من شان المعقول من حیث هو معقول ان یحس ولن
یتم الاحساس الا بالة جسمانیة فیها تتشبح صورة المحسوس شبحا مستصحبا للواحق
غریبة ولن یتم الادراک العقلی بالة جسمانیة انتهی وعلی هذا یستحیل کون الواجب
علی تقدیر تجرده الاقصی عن المادة ولواحقها وهو غایة فی المعقولیة مدرکا بالة
جسمانیة کما هو مختار الاشاعرة وکذا قوله الحس تصرفه فیما هو من عالم الخلق
والعقل تصرفه فیما هو من عالم الامر وما هو فوق عالم الخلق والامر وهو
ذات الواجب الحق بالذات فهو محجب عن الحس والعقل انتهی فلما لم یکن ذات

الواجب من عالم الخلق فکیف یسوغ عند العقل الصراح کونہ مدرکا بالباصرة
ولو فی عالم آخر فضلا عما کان وراء عالمی الامر والخلق وکذا قولہ الذات الاحدیة
لا سبیل الی ادراکہا بل یدرک بصفاتہا وغایتہ السبیل الیہ الاستبصار بان
لا سبیل الیہ تعالی عما یصفہ الجاہلون انتہی بقدر الحاجة فذات الواجب لما
کان محجوبا عن الحس والعقل جمیعا علی مسلکہ فکیف یکون مرئیا بالباصرة و
کیف یصح ارجاع کلامہ الیہ ولما صرح بکون الذات الاحدیة مما لا سبیل
الی ادراکہا فلو کان مرئیا مبصرا فیکون مدرکا لا محالہ بالطریق الاتم ولا حاجة
الی جعل الصفات آلة لادراکہ فالعجب من شارح کلامہ مروجہ
علیہ متدرجا کیف یغفل عن سائر مرامہ ویأول عقدة من کلماتہ علی وجہ
یناقض جملة مذاہبہ اقاویلہ الماضیة والآتیة ولا غرو فان اناسا قیل فیہم کم
من آیة فی السموات والارض یمرون علیہا وہم عنہا غافلون اما اثباتہ الرؤیة
العقلیة والانکشاف التام الروحانی فکلامہ فیہ مثل سائر الحکماء والامامیة
والمعتزلة کما سینکشف فی المقام الثالث انشاء اللہ الجلیل وثالثا فی
قولہ ان اراد ان المشاہدة تطلق فی العرف علی ہذا المعنی الخ مکابرة ظاہرة
لان المشاہدة فی عرف الصناعة تطلق علی المعنی الذی اشار الیہ المصنف الحکیم
قال شیخ الاشراق فی منطق حکمة الاشراق المشاہدات ما یکون مشاہد العوالک
الظاہرة او الباطنة کالمحسوسات مثل ان الشمس مضیئة او کعلمک بان لک

شهوة وغضبا انتهى وهو صريح فى ان المشاهدة انما تتعلق بالجزئى الحقيقى ونحو
وجوده من غير استدلال عليه فانكاره لا يكون الا مجادلة واضحة واما العرف
الذى عرفه هذا الشارح فليس بمعروف بينهم اصلا وانما اخترعه لتوجيه الاعتراض
بما لا طائل تحته البتة فان قوله الا على ادراك مجرد الخ فيه مغالطة جلبية فان هذا
المجرد ان كان من الكليات فلا يطلق عليه اسم المشاهدة قطعا واذن فقوله
انه يطلق على ادراك العام الذى حصل بلا توسط النظر صرف المكابرة نعم قد يطلق
اسم المشاهدة على ادراك الوجود المجرد الجزئى الجوهرى من غير استدلال فى
اصطلاح الفن الربى كما سياتيك ذكره فى المقام الثالث ان شاء الله عن كثب
ولفظ المصنف الحكيم يعمهما كما لا يخفى على المتفطنين المتقنين ثم قوله لا حاجة الى
الاستدلال ظاهر الاختلال لجواز ان يكون قول المص فان لا استدلال على
الغائب تنبيها لا استدلالا فافهم ورابعاً قوله لا يخلو عن تحكم اه الحكم بالتحكم تحكم
يفضى الى تهكم الحاكم المتحكم فان مراد المص بالغائب النظرى المحتاج الى الاستدلال
قبل الاستدلال وحصوله بعد النظر لا يرتفع به التمييز بين البديهى والنظرى والا فلا
يكون شئ من المطالب نظريا وهو كما ترى وتخصيص الذكر بالمشاهدة دون التجربة
والحدس لانه لم يتعلق بهما فيما نحن فيه من مسألة الروية غرض اصلا بخلاف المشاهدة
فلا يراد من كلامه ان ما لم يستدل عليه منحصر فى المشاهدة كما يتوهم ومن لم يدرك
هذا القدر من المنطق ومطالب المتن فلا ينبغى له ان يتصدر لشرح الفصوص اصلا

وخامسا قوله فیه بحث لانه ان اراد ان اه قد کشفنا ما فیه من وجوه الغلط فتذکر
علی انا نقول انا نختار الشق الاول و المراد ان کل غائب عن الحواس الظاهرة
والباطنة و بالجملة ما لا یکون بدیهیا و ضروریا انما ینال بالاستدلال قال الحکیم
الفرید فی التجرید و ضروری و اقسامه ستة و مکتسب انتهی فافهم وهذه المسألة
غیر خافیة علی من قرأ رسالة الکبری فی المنطق فالعجب کیف خفی علی شارح
الفصوص الفارابیة قوله فیه تأمل لان الرویة اه لا یضرنا بل یفیدنا کما لا یخفی و
کذا قوله ان اراد به انه ینکشف علی ذالک الغیر الی قوله لا یفید مفید لنا و لا
علینا لانه اذا سلم ان المراد بهذا القول هو الانکشاف العلمی کما هو الحق فهو المطلو
واذن یکون ارجاع المص الی مسلک الاشاعرة عبثا و غلطا و یؤیده الشق الثانی
ایضا کما لا یخفی و قد بینا ان المص الحکیم عن هذا المسلک فی الرویة علی بعد عظیم و لکن
الشارح قد اوقع تشویشا غریبا فی کلامه بهذا التاویل العلیل و کفی به قبحا ان
ان نفسه مضطرب فی کلامه غیر جازم باحد الطرفین من النقیضین فتارة یتجشم لاثبات
الرویة فی غلو الاشعریة من کلامه و آخری یعدل عنها فلا یدری ای طرفیه اطول
وسادسا قول المص فاذا تجلی الغیرة مغیبا عن الاستدلال اه فیه اشارة
لطیفة من لفظ تجلی الی اثبات الرویة العقلیة له تعالی کما هو مسلک الامامیة
والحکما والمعتزلة قال سید الموحدین امیر المومنین علیه السلام ان الله تجلی لعباده
من غیر ان رأوه و اراهم نفسه من غیر ان یتجلی لهم و قد صرح المص الماتن بها مرارا

فی ہذہ الرسالۃ وغیرہ من الحکماء فی اسفارہم کما سیاتی بنذ من بفضلہ انشاء اللہ

وسابعاً قولہ لما بین جواز رویتہ بالمقدمات العقلیۃ اہ منظور فیہ لانہ لم یذکر ہہنا دلیلاً علی جواز الرویۃ البصریۃ اصلا سوی انہ قسم المشاہدۃ الی قسمین بالمباشرۃ وبغیر المباشرۃ ولا یطلق علی ہذا القدر اسم الدلیل والبرہان قطعاً

وثامناً قولہ عند الخصم ان اراد بالخصم الاشاعرۃ فہو مسلم لان ہذہ المقدمۃ اعنی کون الصانع قادراً علی خلق قوۃ ہذا الادراک فی البصر ہناک مما قد قررہ فی کتبہم ولکن ینافی ذالک تصریحہ بکون الماتن متابعاً لمسلکہم فکیف یصح جعلہم خصماً لہ وان اراد بہ الحکماء والامامیۃ والمعتزلۃ فہم لان تلک القضیۃ مما قد احتج بہا الاشاعرۃ لا ہولاء الجماعۃ الا تری الی کلام افضل المتکلمۃ والصوفیۃ الغزالی فی رسالۃ الاقتصاد فی الاعتقاد فانہ بعد ما اطال الکلام فی بیان محل النزاع والانکشاف العلمی کما قررہ ہذا الشارح فی اول المسألۃ نقلاً عن شرح المقاصد وشرح التجرید الجدید بعبارتہما قال فاذا بعثر ما فی القبور وحصل ما فی الصدور لم یمتنع ان یستعد لسببہا لمزید استکمال واستیضاح فی ذات اللہ وفی سائر المعلومات فیکون ارتفاع درجتہ عن العلم المعہود کارتفاع درجۃ الابصار عن التخییل فیعبر عن ذالک بلقاء اللہ ومشاہدتہ او رویتہ او ابصارہ فاذا کان ذالک ممکناً فان خلقت ہذہ الحالۃ فی العین کان اسم الرویۃ بحکم وضع اللغۃ علیہ اصدق وخلقہ فی العین غیر مستحیل کما ان خلقہ فی القلب غیر مستحیل فاذن

اذا فہم المراد بما اطلقہ اہل الحق من الرویۃ وعلم ان العقل لا یحیلہ بل ہو حسبہ ان الشرع قد شہد لہ فلا یبقی للمراوغۃ وجہ الا علی سبیل الفساد والمشاحۃ فی اطلاق عبارۃ الرویۃ او القصور عن ادراک ہذہ المعانی الدقیقۃ التی ذکرناہا انتہی ورد علیہ صدر المتالہین بارع الحکماء المحققین صدر الدین الشیرازی فی شرح الکافی بان جمیع ما ذکرہ من الغاء الخصوصیات فی جانب الرائی ومحل الادراک وفی جانب المرئی ومتعلق الادراک وفی کون الرویۃ استکمال الادراک وان نسبتہا الی العلم کنسبتہا الی التخیل حق وصدق ونعم العون علی ما نحن فیہ بصددہ من اثبات الرویۃ العقلیۃ للعقول المجردۃ الکاملۃ الا انہ لا یفید مطلوبہ من اثبات الابصار بہذہ القوۃ الجسمانیۃ لذات الباری جلشانہ لما ذکرنا من البرہان وما ذکرہ من کون خصوصیۃ المحل غیر رکن فی تحقیق معنی الرویۃ واطلاق الاسم واثباتہ بمجرد ذالک جواز رویۃ ذات اللہ بہذا العین مغالطۃ نشأت من الخلط بین مطلوب ما الشارحۃ ومطلوب ہل البسیطۃ فان مجرد ان لو فرض انکشاف الامر العقلی او ذات اللہ علی القوۃ التی فی العین وکان ذالک الانکشاف رویۃ وابصارا لا یوجب امکان رویۃ اللہ او الامور العقلیۃ بالعین الحسی فقولہ واذا کان ذالک ممکنا فان خلقت ہذہ الحالۃ فی العین الی آخرہ نقول العجب منہ کیف غفل فساد ہذا القیاس وبطلانہ مع تحقق الفارق بان النفس جوہر غیر جسمانی لکنہ محتجب فی الدنیا بحجب التعلقات واغشیۃ الحواس والظلمات

ولا يبعد ان النفس اذا تجردت عن البدن وزالت عنه الحجب وخرجت عن الاغشية
الطبعية والملابس الحسية طالعت بقوة ذاتها الجلال الاعلى والنور الانور والبهاء
الاقهر لا بقوة جسمانية ولا بآلة خيالية لان البرهان قائم على ان الجسمانى
لا يدرك الروحانى ولا القوة الخيالية مما ينال المعنى العقلى وقد علمت ان
الذى يمنع ما ذهب اليه ويحيل ما زعمه ليس سبيله سبيل المراوغة فى البحث
او العناد للحق ولا المشاحة فى اطلاق العبارة بل مبناه على اتباع البرهان المعتمد
بالقرآن الحاكم بان القوى الجسمانية سيما الطبعية تضمحل اضمحلالا وتندك دكا عند
تجلى الامر الروحانى عليها فكيف فى مشهد النور الالهى وافاد ايضا ملخصه ان فعل
القوة الجسمانية انما يتقوم بوجودها ووجودها المادى انما هو وجود وضعى واقع
فى جهة معينة من الجهات فيجب ان يكون الفعل التابع لها بمشاركة الوضع فيستحيل
ان يكون فعلها وتاثيرها وتعلق احاطتها وادراكها فيما هو برى عن الوضع ولمادة
وشوائبها من المجردات المحضة فيمتنع ان يكون نور الانوار والواحد القهار مدركا
بآلة جسمانية باصرية وهو المطلوب وظنى ان افاضل القمقام جناب الغزالى هو الذى له
حق امامة الاشاعرة وكل من اتى بعده وانكان الامام الرازى والعلامة التفتازانى
فهو عيال عليه فانه بذل غاية مجهوده وانفق كل طريفه وتالده من فصاحته وطلاقته
وذلاقته فى اثبات مسلك الاشعرية فى مذاهبه لا سيما هذه المسألة على وجه
يدهش الناظرين فى اول وهلة ولو بمغالطات غامضة يعسر فهمها ولا يتيسر كشفها

الا الاذہان الدقیقۃ النقادۃ الشحاذۃ ومن شاء استیفاء الاطلاع علی المغالیط الغرابیۃ والحقائق الالٰہیۃ ہہنا فعلیہ مطالعۃ شرح الاصول الکافی للصدر الحکیم العظیم والحق ان الاشاعرۃ اشبہ الطوائف الاسلامیۃ بالسوفسطائیۃ کما افاد ولطف بہ الحکیم الجلیل بن رشد المالکی الاندلسی فی بعض رسائلہ فافہم واللہ الموفق۔

فالحق ان معنی المتن انہ اذا کان الصانع قادرا علی خلق قوۃ ذاک الابصار فی عضو البصر علی ما ہو مختار الاشاعرۃ ومعولہم کما ظہر لک آنفا ورد علیہ بانہ کیف یستبعد ان یکون اللہ مرئیا فی النشأۃ الآخرۃ بالحالۃ الانکشافیۃ العلمیۃ والرؤیۃ العقلیۃ کما ہو مذہب الحکماء دون الرؤیۃ البصریۃ الاشعریۃ علی ما اشار الیہ بقولہ من غیر تشبیہ ولا تکیف آہ فان الرؤیۃ البصریۃ علی مسلک الحکماء ملزومۃ لتلک الشروط والعوارض علی الوجہ المسطور المشہور فی سائر الاسفار الحکمیۃ والکلامیۃ وکرر الاشارۃ الی رد ذاک المذہب بقولہ تعالیٰ عما یشرکون لان الرؤیۃ البصریۃ یستلزم تجسمہ وتمکنہ وتلونہ وتشبہہ ومشارکتہ بسائر الاجسام والجسمانیات وکون الرؤیۃ العقلیۃ غنیۃ منزہۃ عن معرات تلک الشروط ظاہر فیکون الفاظہ من غیر تشبیہ ولا تکیف ولا مسامتۃ ولا محاذاۃ منطبقۃ علیہا بالتمام البتۃ وقد اقر الشارح فی شرح الفص الحادی عشر بامتناع ادراک القوی لہ تعالیٰ وابان بانہ مقصود المتن ہناک وصرح

بتصحیح الرویۃ العقلیۃ وانہ لا یمکن لاحد الاطلاع علی حقیقۃ الذات الالٰہیۃ فالعجب کیف یصر ہہنا علی اثبات الرویۃ البصریۃ والباصرۃ داخلۃ فی القوی قطعا و یجعل المتن راجعا بکل تکلف مستغنی عنہ الیہ ولا یدری ان الرویۃ البصریۃ الاشعریۃ یستلزم الاطلاع علی حقیقۃ الذات الاحدیۃ علی الوجہ الاتم البتۃ ہیہات

المقام الثالث

لقد زل قدم الفاضل العارف مولانا الہادی السبزواری فی شرح دعاء الجوشن فی ہذہ المسألۃ من وجوہ عدیدۃ رأینا التنبیہ علیہا وجب لئلا یغتر او یتزعزع بہا اذہان الناظرین المتسرعین اعتمادا علی شہرتہ وبراعتہ فی ہذہ العلوم فاعلم اولا انہ افرط ہہنا فی تقلید شارح المقاصد وشارح التجرید الجدید الی حد لم یغادر صغیرۃ او کبیرۃ فی عباراتہما الا وقد احصاہا بالفاظہم ولم یستطع کشف ما فی کلامہما من اللجاج والوہن والفساد فی الاعتراض والاحتجاج و وقعت منہ ہذہ الغفلۃ والاہمال لکونہ امامی المذہب حکمی المشرب فی غایۃ العجب وثانیا قال شارح الجوشن احتج الاشاعرۃ بوجوہ منہا قولہ تعالیٰ وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ ثم قال واعترض علیہ بانا لا نسلم ان لفظ الی صلۃ للنظر بل واحدۃ الآلاء مفعول بہ للنظر بمعنی الانتظار اے نعمۃ ربہا منتظرۃ ثم قال بل الحق فی الجواب ان کون الی فی الآیۃ بمعنی النعمۃ لا یخفی بعدہ وغرابتہ واخلالہ بالفہم عند تعلق النظر بہ ولہذا لم یحمل الآیۃ علیہ احد من

من ائمۃ المفسرین انتہی ملخصا بقدر الحاجۃ لانا لسنا ہہنا فی صدد الرد التفصیلی
علیہ بل الغرض التنبیہ علی بعض مزالقہ لیقاس علیہ الاخر لان ہذا
التعلیق قد التزمنا فیہ الایجاز والاختصار دون التطویل والاکثار

وبالجملۃ ان اللفظ والمعنی لشارح التجرید الجدید وشارح المقاصد لا انہما قالا
ولہذا لم یحمل الآیۃ علیہ احد من ائمۃ التفسیر فی القرن الاول والثانی بل اجمعوا
علی خلافہ ولکن شارح الجوشن اراد تصرفا ما فی عبارتہما فصار نقلہ تبصرۃ
وفطانۃ اقبح من الاصل لانہما قید النفی بائمۃ التفسیر فی القرن الاول والثانی
لتورع منہم بوجود الی بمعنی النعمۃ مفرد الآلاء فی تفاسیر الامامیۃ وکلام
اعاظمہم فرعما ان ذاک التقیید یخیہم من توجیہ ہذا الجواب واما ہذا الشارح
فجعل النفی مطلقا عاما لسائر الازمنۃ والاعصار وبالنسبۃ الی کل مفسر معول
علیہ ولم یدر ان السید الاجل الامام الہمام السید المرتضی علم الہدی ممن اظہر واشاع
ذاک التفسیر حیث قال فی کتاب غرر الفوائد ودرر القلائد اعلم ان اصحابنا قد اعتمدوا
فی ابطال ما ظن اصحاب الرویۃ فی قولہ تعالی وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا
ناظرۃ الی وجوہ معروفۃ ثم قال ہہنا وجہ غریب فی الآیۃ حکی عن بعض المتاخرین
لا یفتقر معتمدہ الی العدول عن الظاہر اوالی تقدیر محذوف ولا یحتاج الی
منازعتہم فی ان النظر یحتمل الرویۃ اولا یحتملہا وہو ان یحمل قولہ تعالی الی ربہا
علی انہ ارادبہ نعمۃ ربہا لان الآلاء النعم وفی واحدہا اربع لغات یقال

الیٰ مثل قفا والیٰ مثل معی والیٰ مثل حسنی والیٰ مثل ظبیٰ قال الاعشی بکر
بن وائل ابیض لا یرھب الھزال ولا یقطع رحما ولا یخون الیٰ اراد لانہ
لا یخون نعمۃ واراد تعم بالیٰ رہبا نعم رہبا واسقط التنوین للاضافۃ انتہی الخفا
وفی الحاشیۃ الکتابیۃ علی مقام لبعض المتاخرین ہکذا ان المراد منہ الصاحب
بن عباد وذکران ہذا التفسیر لعلیؑ وابن عباس انتہی فیلزم علی کلام ہذا
الرجل الجلیل خروج السید الاجل والصاحب بن عباد والمعلم الاول للائمۃ التفسیر
امیر المومنین علیہ السلام وتلمیذہ ابن عباس من ائمۃ التفسیر ومن کلاھما من الطبقۃ
الاولیٰ او الثانیۃ منہم وان ہو الاجہل اوتجاہل فطیع من فن التفسیر فلا یکون
ادعاہم الاجماع علی الخلاف الاصرف الوضع والخلق والاختلاق والافتعال
والاعتساف ثم کیف یکون واتہم مثل ابی ہریرہ والشعبی وابن معین وامثالہم
موثوقین موثقین ولا یکون افاخم ثقات الامامیۃ وجہابذتہم مثل الصاحب بن
عباد والسید الاجل المرتضیٰ وامثالہم ممن لا یعتمد علیہم اہل ہذا الاعصبیۃ
قبیحۃ وکذا الشہد بورود الی مفرد الآلاء کلام العلامۃ الطبرسی فی مجمع البیان
وکان ہذا التفسیر شائعا بین طوائف الاسلام من قدیم الایام ونقل الشارح
عنہ ایضاً فی مقامات عدیدہ من شرحہ ہذا وکان الواجب علیہ ان یرجع الیہ
عند تحریر ہذا المقام لئلا یقتحم فی ہذہ المہاوی والظلمات والاوہام ثم ان تحریر
المفسرین الفخرازی لما لم تمکن من جواب السید السند من طریق المناظرۃ اخذ

يتطرق مسالك المجادلة ويطرق ابواب المكابرة فتارة يتحمل بان الاشتراك خلاف
الاصل وهو لازم اذا جعل الى مشتركا في المعنيين على سبيل الحقيقة ولم يشعر انه لاضير
فيه بعد وروده مفردا الالاء بشهادة ائمة العربية واخرى تشبث باذيال النحويين
بانهم جعلوه من الحروف الجارة ولم يدر انه لا ينافي وروده بمعنى النعمة في مقام
آخر وهو لغاية اضطرابه قال واما الازهري فالذي جعله واحد الآلاء هو الى
مع التنوين وذالك لا ينفعكم بل الذي ينفع كم ان يجيء الى بغير التنوين واحدا
لآلاء وذالك مما لم يذكره الازهري ولم يدر ان الازهري لم يكن من وظيفته
ان يذكر في كتاب اللغة ان الى منونا اذا اضيف فيسقط التنوين كما في هذه
الآية على ما ذكره السيد ومن الغرائب انه تشكك في شعر الاعشى الذي احتج
به السيد الاجل بانه مطعون فيه لان فيه خطا في اللغة لانه لا يقال خان النعمة
بل يقال كفر النعمة وذالك غير لائق بالاعشى ولم يتفطن ان السيد امام ائمة
الادب واللغة بالاتفاق من سائر الآفاق لا يكون الاعتراض عليه من امثاله
في تلك الفنون الاجرأة عظيمة لا ينتج الا عاقبة وخيمة الاترى الى ما في
تاج العروس شرح القاموس وفي التهذيب خانه الدهر والنعيم خونا وهو تغير حالته
الى شر منها وكل ما غيرك عن حالك فقد تخونك وقال خان سيفه نبا عن الضريبة
وخانه الدهر غيّر حاله من اللين الى الشدة قال الاعشى وخان الزمان لى باما لك
واى امر لم يخنه الزمن وقال اصل الخون النقص لان الخائن ينتقص المخون شيئا

مما خانہ فیہ فظہر صحۃ خان النعمۃ وبطل انکارہ بشہادۃ اللغۃ ویجوز ان یقال فیہ
لا نقیص نعمتہ ولا یغیر حالۃ نغمۃ من اللین الی الشدۃ وایضاً یمکن ان یقال ان
خیانۃ النعمۃ ہو ان یخل بہا انتہی ولما کان جواب عما داد الاسلام ہہنا ضعیفا
خارجا عن قانون المناظرۃ لاشتمالہ علی ایراد المنع علی المنع راینا الاغماض
عن تعرضہ احری فافہم وعلی ہذا فلیس ہہنا اخلال بالفہم بعد ایضاح المعنی
واما الغرابۃ فہو دلیل عدم الانس بالمعانی البدیعۃ الدقیقۃ والالف بالمشہورات
العامیۃ وہو عن مثلہ غریب فتبصر ع٥

وثالثا قال فی شرح الجوشن فی بیان وجہ الجمع بین مذہب المعتزلۃ
والاشاعرۃ فی مسألۃ الرؤیۃ والحق ان مراد محققی الاشاعرۃ من الرؤیۃ
ہو الانکشاف البالغ حد العیان بدلیل قولہم بلا مقابلۃ وجہۃ ومکان وکذا قولہم
فی تحریر محل النزاع فمثل تلک الحالۃ الادراکیۃ اہ اعدل شاہد علی ذالک
اذ لیس مرادہم ما ہو ظاہرہ حتی یقال حصول مثل تلک الحالۃ وعدم حصول
مقابلۃ ولا جہۃ ومعہ کذا تکون ہی رؤیۃ لا تعقل بل مرادہم انہ کما ان تلک الحالۃ
ممتازۃ عن التعقل والتخیل والاحساس بالحس المشترک ومشاہدۃ وشہود بالبصر
کذالک سیحصل لنا حالۃ عیانیۃ ممتازۃ عنہا وعلم حضوری بالنسبۃ الیہ تعالے
ہذا مرادہم والا فہو تعالی کما لیس من جنس المسموعات والمشمومات کذالک لیس
من سنخ المبصرات لان المبصر بالذات ہو الضوء واللون عند التحقیق واذا کان

ع٥ وہذا کما احتالوا فی مسئلۃ وجوب مقارنۃ القدرۃ للفعل علی ما یتحقق بہ تحقیق وجہ الجمع بینہ وبین مسلک الحکماء والامامیۃ من نفی ذالک الوجوب فقالوا بان الاول یصح فی القوۃ المستجمعۃ لجمیع شرائط التاثیر والثانی فی غیر المستجمعۃ وہو باطل لان القوۃ الحیوانیۃ لیست الا القوۃ المصححۃ للامکان الاستعدادی ولذالک فسرت بصحۃ الصدور واللاصدور وردوا بصحتہ فی الامکان ولا یجامع الفعلیۃ المستجمعۃ للشرائط قوۃ اخری وانما فزعوا الیہا دار علیہم رحی الاعتراضات القویۃ القاطعۃ من الخصم وقد عجزوا عن دفعہا الا ترے الی ما نبہ علیہ الرئیس فی الٰہیات الشفاء بان القائل بہ القول کانہ یقول ان القاعد لیس یقوی علی القیام ای لا یمکن فی جبلتہ ان یقوم

الق فا علی ان کما فی الیوم بالکلیۃ ١٢

ہذا مرادہم فالمعتزلۃ ایضاً لا ینکرونہ اذ لا نزاع للنافیین فی جواز الانکشاف التام العلمی بان یکون المراد بالعلمی العلم الحضوری ولکن لا علیٰ سبیل الاکتناہ بل علیٰ سبیل الفناء بان یری کل صفۃ وفعل ووجود مستہلکۃ فی فعلہ وصفتہ ووجودہ ولا یجوز للمومن انکار ذالک لانہ انکار الکتب السماویۃ والسنن النبویۃ اذ ہو غایۃ ارسال المرسلین وارشاد الائمۃ الہادین ثم نقل کثیراً من روایات الامامیۃ وبعضاً من اخبار الاشاعرۃ واہل السنۃ والجماعۃ مما لہا تعلق بہذہ المسألۃ

ہذا ملخصہ ولکن السعی فی اختراع وجہ الجمع بین المذہبین فی الرویۃ قد سبقہ الیہ فئۃ جلیلۃ من نحاریر الاشاعرۃ کالفاضل العظیم الغزالی علی ما مرّ والعلامۃ الرازی والتفتازانی والقاضی البیضاوی وملا صاعدی الشافعی علی ما نقل عبارتہ السید المحقق العلامۃ القاضی نور اللّٰہ الشوشتری فی حاشیتہ الکبیرۃ علی تفسیر البیضاوی واما فاضلنا السبزواری فلما لم یکن لہ غور فی اعماق الکلام واطرافہ لم تحصل من کلامہ فی بیان وجہ الجمع الا ان مراد الاشاعرۃ من الرویۃ ہو الرویۃ العقلیۃ والانکشاف التام العلمی وہو المسلم والمطلوب للمعتزلۃ ایضاً وہذا لیس بشئی لانہ تقلیب عظیم لفظاً ومعنی لمذہب الاشاعرۃ فانہم ذہبوا الی ان تلک الرویۃ العقلیۃ المسلمۃ عند الفریقین یخلقہا اللّٰہ فی الآلۃ العینیۃ الباصرۃ لئلا یخرج الکلام کلا فی التوجیہ عن الرویۃ الحسیۃ التی کانت مبدأ الکلام ومناط المذہب ولا ولا یستبدل اصل المسلک من حیث اللفظ والمعنی جمیعاً

والمعتزلة قالوا الجدو شها فى النفس الناطقة فى النشاة الآخرة هذا محصل مرام الفاضل
الصاعدى وامثاله فاورد عليه السيد العلامة الشوستری فی الحاشية النورية
البيضاوية بان ما ذكره من انه يجوز ان يكون محل الرؤية عضو آخر لو البصر بان يعطى الله
فى القيامة للباصرة قوة اخرى تراه بها دون المقابلة فمردود بانه وان امكن هذا
العموم قدرته الا ان لوقوعه لابد من مستند عقلى او نقلى ولا مستند على انه خارج
عن محل النزاع انما النزاع فى ادراك الباصرة بالقوة المشهورة المودعة فيها و
ايضا جعل النزاع المشهور الممتد بين الجمهور على الدهور لفظيا بعد مضى نحو سبعمائة
سنة بامثال هذه التكلفات كما ترى ثم قال ان الكشف التام بدون توسط
الجارحة امتاز به اهل الحق ومن يجدو حذوهم فى هذه المسألة وهو المنقول عن سيد الوصيين
وامير المومنين واولاده المعصومين عليهم السلام الى آخره ولما كانت النسخة
الحاضرة من تلك الحاشية الشريفة سقيمة مغلوطة فى الغاية تعذر علينا نقل
عباراته بل الاستضاءة بانوار افاداته والله الميسر لكل عسير انه على كل شئ قدير
ورابعا لا يخلو اما ان يكون فتح العين علة لتحصيل تلك الحالة الادراكية او له مدخل
فيها بمعنى كونها موجودا بوجوده ومعدوما بعدمه او لا على الاول فيعود سائر
الاشكالات و الايرادات المتهاجمة على الرؤية البصرية ولا ينفع
الفزع الى الحالة الادراكية اصلا كما لا يخفى وعلى الثانى فيكون المقصود بالذات
حصول تلك الحالة الادراكية ويكون القول بالرؤية البصرية لغوا صرفا لانه اذا

سلم استحالۃ تعلقھا بذاتہ الحقۃ تعالی انطباعا وشعاعا ولم یقع الرویۃ البصریۃ
علی المبدع الحق الاقدس اصلا فیکون فتح العین ورؤیۃ سائر الاشیاء
سواء عدیم الفائدۃ فی رؤیۃ نفس ذاتہ سبحانہ علی ما ھو المتنازع وخامسا
لانسلم انا اذا فتحنا العین ثانیا حصل لنا نوع آخر من الادراک فوق الاولین
بل ان کانت العین صحیحۃ والفطرۃ العقلیۃ سلیمۃ نضیحۃ لم یحصل لنا الا فرد
آخر من نوع الادراک الاول وہذا واضح علی کل من راجع الی وجدانہ مخلیا
عنہ وطبعہ وسادسا انہ لو کان مقصودھم ہو الحالۃ الادراکیۃ العقلیۃ کما زعمہ
فمثل تلک الحالۃ الادراکیۃ یصح ان یتعلق بالمدرک ہہنا اذا صار معدوما فی
العین بعد وجودہ فضلا عن الجھۃ والمکان والمقابلۃ کما تقرر فی مسألۃ الوجود
الذہنی فقولھم لا یتعلق فی الدنیا الا بما ہو فی جھۃ ومکان مما لا استقامۃ
لہ علی الاطلاق وسابعا ان قولھم بلا مقابلۃ وجھۃ ومکان انما زادوھا
حذرا عما یلزمھم علی الرویۃ الاشعریۃ من کونہ تعالی متجسما متمکنا وقد تبرؤا عنہ ولکن
الفطرۃ العقلیۃ تنبو عن الجمع بین ہذا التقدیس والرویۃ الحسیۃ البصریۃ فی کل نشأۃ
فلما لم یکن لھم وجہ صحیح یمکن بہ دفع ہذا التناقض والنقض عنھم فی حمی العقل
البرہانی ولم یجدوا عنہ محیصا ومناصا اقدموا علی الاستہانۃ بالاحکام العقلیۃ
فطردوھا من جنابھم وشردوھا عن بابھم والتزموا کثیرا من المحالات العقلیۃ
مثل انکار العلاقۃ السببیۃ والمسببیۃ والروابط العلیۃ والمعلولیۃ بین الممکنات

والحسن والقبح العقليين ونفي العلية الغائية والداعي وجواز الترجيح من غير مرجح وغيره الى ما في التفسير الكبير للعلامة الرازي ان اصحابنا جوزوا تولد الانسان وسائر انواع الحيوان والنبات دفعة واحدة من غير سابقة مادة ومدة ولا اصل ولا تربية وجوزوا ان الجوهر الفرد ان يكون حيا عالما قادرا قاهرا من غير حصول بنية ولا مزاج ولا رطوبة ولا تركيب وجوزوا ان الاعمى الذي بالاندلس ان يبصر في ظلمة الليل البقة التي تكون باقصى المشرق مع ان الانسان الذي يكون سليم البصر لا يرى الشمس الطالعة في ضياء النهار انتهى كلامه وحديث البقة قد آمن به الفاضل القوشجي ايضا في شرح التجريد الجديد واذن يظهر فساد قوله ومعهذا يكون روية لا تعقل لانهم اذا نبذوا الاحكام العقلية والشواهد الفطرية وراء ظهورهم فلا يكترثون بكون حكم وتضية خلاف العقل فانه كالمعطل عندهم وثامنا انه يستحيل عند العقل القراح ان يكون الذي هو ما به النزاع هو وجه رفعه او وجه الجمع والتوفيق كما زعموا والا فلم يبق فرق بين الشيء ونقيضه ولعل منشاء وقوعه في الغلط ما افاده العلامة العارف الكاشاني في رسالته مرآة الآخرة من بيان وجه الجمع بين الآيات والروايات الدالة على نفي الروية وجوازها هكذا كلمة بها يجمع بين امتناع الروية وبين امكانها **شعر**

طلب اي عاشقان خوش رفتار	طرب اي نيكوان شيرين كار
در جهان شاهدي وما فارغ	در قدح باده وما هشيار

زین پیش دست ما و دامن دوست بعد ازین گوشِ ما و حلقۂ یار

اگرچہ گرد بیان ملاء اعلی در مقام لو دنوت متوقفند و مقربان حضرت علیا بقصور ما عرفناک معترف و کریمہ لا تدرکہ الابصار ہر بینندہ را شامل است و نص ان اللہ احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار رانندہ ہر بینا و عاقل اما شیر مردان بیشۂ ولایت دم از لم اعبد ربا لم اراہ می زنند و قدم بر جادۂ لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا میدارند۔ حافظ

از ملک تا ملکوتش حجاب بر دارند ہر آنکہ خدمت جام جہان نما بکند

بلے بکنہ حقیقت راہی نیست چرا کہ او محیط است بہر چیز پس محاط بچیزے نتواند شد و ادراک چیزے بی احاطہ بآن صورت نہ بندد فاذن لا یحیطون بہ علما فدع عنک بحرا ضل فیہ السوابح اما باعتبار تجلی در مظاہر و اسماء در ہر موجودے روئی دارد و در ہر مرأتے جلوہ می نماید فاینما تولوا فثم وجہ اللہ و این تجلی ہمہ راہاست لیکن خواص میدانند کہ چہ می بینند امام حسین صلوات اللہ علیہ میفرماید تعرفت الی فی کل شیئ فرأیتک ظاہرا فی کل شیئ فانت الظاہر لکل شیئ و عوام نمی دانند کہ چہ می بینند الا انہم فی مریۃ من لقاء ربہم الا انہ بکل شی محیط۔

دوست نزدیک تر از من بمن است وین عجب تر کہ من از وے دورم
چہ کنم با کہ تواں گفت کہ دوست در کنار من و من مہجورم

حافظ

در بزم دل از روی تو صد شمع برافروخت | وین طرفہ کہ بر روی تو صد گونہ حجاب ست

قال الحسین علیہ السلام فی دعاء عرفہ کیف یستدل علیک بما ہو فی وجودہ مفتقر الیک ایکون لغیرک من الظہور مالیس لک حتی یکون ہو المظہر لک متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیک ومتی بعدت حتی تکون الآثار ہی التی توصل الیک عمیت عین لاتراک ولاتزال علیہا رقیبا وخسرت صفقۃ عبد لم تجعل لہ من حبک نصیبا وقال تعرفت لکل شیء فما جہلک شیء وسئل الصادق علیہ السلام عن اللہ عز وجل ہل یراہ المومنون یوم القیامۃ قال نعم وقد راوہ قبل یوم القیامۃ فقیل متی قال الست بربکم قالوا بلی ثم سکت ساعۃ ثم قال وان المومنین لیرونہ فی الدنیا قبل یوم القیامۃ

حقیقت حال

الست تراہ فی وقتک ہذا قیل فاحدث بہذا عنک فقال لا فانک اذا حدثت بہ فانکرہ منکر جاہل بمعنی ما نقول ثم قدران ہذا تشبیہ کفر ولیست الرویۃ بالقلب کالرویۃ بالعین تعالی اللہ عما یصفہ المشبہون بلی ہر ذرہ کہ از خانہ بصحرا شود صورت آفتاب بیند اما نمیداند چہ می بیند شعر

چندیں ہزار ذرہ سراسیمہ می دوند | در آفتاب و غافل ازان آفتاب چیست

وقتی ماہیان جمع شدند وگفتند چندگاہ است کہ ما آب می شنویم ومیگویند حیات ما از آب ست و ہرگز آب را ندیدہ ایم بعضی شنیدہ بودند کہ در فلاں دریا ماہی است دانا کہ آب را دیدہ گفتند پیش او رویم تا آب را بما نماید چوں

باو رسیدند و پرسیدند گفت شما چیزے غیر از آب بمن نمائید تا من آب را بشما نمائم حافظ

سالہا دل طلب جام جم از ما میکرد | انچہ خود داشت ز بیگانہ تمنا میکرد
گوہری کز صدف کون و مکاں بیرون بود | طلب از گم شدگان لب دریا میکرد
بیدلی در ہمہ احوال خدا با وے بود | او نمی دیدش و از دور خدا را میکرد

انتہی کلامہ باو فی تلخیص و انما نقلنا کلامہ بطولہ لان لذتہ و حلاوتہ قد خامرت بلحمی و دمی و روحی و نفسی و سری و علانیتی و ہو حاق ہذہ المسالہ و حقیقتہا فکان تلاوتہ و ترتیلہ واجبا علی العرفا و فرضا علی الفضلا و لیس مرادہ منہ ایضاح وجہ الجمع بین مذہبی الاشاعرۃ و الامامیۃ لانہ انکر مسلک الاشعریۃ فی ہذہ المسالۃ بتمام التصریح فی کتاب الحقائق حیث قال انہ لا فرق فی الرویۃ بین الدنیا و الآخرۃ فکما انہ لا یجوز رویۃ اللہ فی الدنیا بالعین و البصر فکذالک لا یجوز رویتہ فی الآخرۃ بالعین و البصر و کما انہ یجوز رویتہ بالقلب و البصیرۃ لاہل البصائر اعنی غایۃ الانکشاف و الوضوح بحیث یتاوی الے المشاہدۃ و اللقا کذالک یجوز رویتہ فی الدنیا بہذا المعنی و الحجاب بینہ و بین خلقہ لیس الا الجہل و قلۃ المعرفۃ دون الجسد فان اولیاء اللہ یشاہدونہ فی الدنیا فی جمیع احوالہم و تصرفاتہم و لیلہم و نہارہم کما قال اللہ تعالیٰ و الشہداء عند ربہم و سئل امیر المومنین علیہ السلام ہل رائیت ربک حین عبدتہ فقال ویلک ما کنت اعبد ربا لم اراہ

قیل وکیف رائتہ قال ویلک لا تدرکہ العیون فی مشاہدۃ الابصار ولکن رائتہ
القلوب بحقائق الایمان انتہی ولکن الفاضل السبزواری لتمادیہ فی الغفلۃ
تصرف فی کلامہ المشہود فی مرأۃ الآخرۃ واجراہ فی بیان وجہ الجمع بین مذہبی
الاشاعرۃ والمعتزلۃ فی الرویۃ ولم یتامل فی مرآۃ الآخرۃ ولا فی لفظ مذہبہ
من تصنیف آخر لہ لیتضح لہ جلیۃ الحال ولا یلتبس علیہ حق المقال فقد وقع
تحقیق العارف المحقق الکاشانی فی موقعہ اذ لم یکن لحریم النزاع بین تلک
الآیات والاحادیث المختلفۃ فی الرویۃ تعین ما اصلا اما اذا عینوا محل النزاع
کما فیما نحن فیہ فجعلہ عین وجہ الجمع کما تخیلہ لیس الا الانسلاخ عن الفطرۃ العقلیۃ
طرا وکل من لہ حظ ما من التحصیل لا یتشکک فی انہ لو کان مراد الاشاعرۃ من الرویۃ
ہو الرویۃ العقلیۃ مط کما زعمہ الفاضل السبزواری لکان سعیہم فی اختراع شتا
الادلۃ العقلیۃ والنقلیۃ علی جواز الرویۃ البصریۃ ووقوعہا فی النشاۃ الآخرۃ علی
الوجہ المشروح فی الاربعین وشرح المواقف وغیرہ لغوا صرفا ولا یلیق ذالک
بشان ہؤلاء الفضلاء الاجلاء من الاشاعرۃ فیکون الرکون الی ہذا الوجہ علی ہذا الوجہ
باطلا قطعا واما الحکماء فقد نبہناک فیما سبق انہم موافقون للامامیۃ والمعتزلۃ
وصرحوا بالرویۃ العقلیۃ مرارا غیر عدیدۃ الاتری الی کلام الحکیم الثانی فی رسالۃ
الفصوص من شاہد الحق اما انہ لزمہ لزوما او ترکہ عجزا ولا منزلۃ بین ہاتین المنزلتین
الا منزلۃ الخمول ومن ترکہ عجزا فقد اقام عذرا وہو متجمل فیشرق ویسرع نحوہ فیلحق

وہو لا یضیع اجر المحسنین انتہی و ایضاً قال ہا حال المرور اذا کشف عنہ غطاسوء
المزاج ومن بہ جوع بولیموس اذا استفرغ عن معدتہ الاذی والحذر اذا سرت
قوت الحس فی جارحتہ الیبس الاول یستلذ الحلو الیبس الثانی یقلقہ الجوع ای
الثالث یہلکہ الالم کذالک اذا انکشف عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید
ومنہ قولہ ان لک منک غطاء فضلا عن لباسک من البدن فاجہد ان ترفع
الحجاب فحینئذ تلحق عما تباشرہ ونقل شارح الفصوص ہہنا کلام الحکیم
القدوسی المحقق الطوسی من شرح الاشارات بان العارف اذا انقطع عن نفسہ
واتصل بالحق رأے کل قدرۃ مستغرقۃ فی قدرتہ المتعلقۃ بجمیع المقدورات وکل
علم مستغرقاً فی علمہ الذی لا یعزب عنہ شی من الممکنات والموجودات بل کل
وجود وکل کمال وجود فہو صادر عنہ فائض من لدنہ فصار الحق ح بصرہ الذی
بہ یبصر وسمعہ الذی بہ یسمع وقدرتہ التی بہا یفعل وعلمہ الذی بہ یعلم ووجودہ
الذی بہ یوجد فصار العارف ح متخلقا باخلاق اللہ بالحقیقۃ انتہی لفظہ وانما نقلناہ
لکونہ ماخذ الوجہ الجمع الذی ذکرہ الفاضل السبزواری علی ما مر حکایتہ ومرتبطا بما
سنتلوہ علیک من الفصوص حیث قال فیہ انک اذا کنت کلاما من صفاتہ
تعالی قطعک ذالک عن صفات البشریۃ وقلع عرقک عن مغرس الجسمانیۃ
فوصلت الی ادراک الذات من حیث لا یدرک فالتذذت بان تدرک ان
لا تدرک فلذالک علیک ان تاخذ من بطونہ الی ظہورہ فیظہر لک العالم الاعلی

وعالم الربوبية عن الافق الاسفل وعالم البشرية انتهى لفظه الشريف ثم رؤية
سبحانه بالانكشاف الحضوري على الوجه الذي ذكره ماخوذ من كلام صدر
المتالهين في تفسير القرآن وغيره من تصانيفه ولكن ايراده في معترك النزاع
في هذه المسألة على هذا الوجه لا يخلو من خلط وخبط كما اومانا اليه وتاسعاً انه
نقل رواية في الرؤية في جملة من الروايات الامامية هكذا روي انه قرأ
رسول الله ص هذه الآية الذين احسنوا الحسنى وزيادة فقال اذا دخل اهل الجنة
الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله عهداً موعوداً
يشتهي ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعود الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا
يدخلنا الجنة ويجيرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله قال
فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر انتهى وحملها على الرؤية العقلية ولكن لما
الفيتها ناطقة بالرؤية البصرية وموافقة لكلام العلامة الرازي في التفسير الكبير
حيث قال ان القلوب مجبولة على حب معرفة الله على اكمل الوجوه واكمل طرق
المعرفة هو الرؤية فوجب ان يكون رؤية الله مطلوبة لكل احد واذن وجب القطع
بحصولها لقوله تعالى فيها ما تشتهي انفسكم انتهى ظننت اولاً انها ليست من روايات
الامامية كما اوهمه الفاضل السبزواري ثم وجدته مرويا في آخر احياء العلوم للعالم
الاعلم الغزالي ولكن العجب انه لم ينظر الى الاحياء في كتاب المحبة والشوق وهو
عندي احسن ابواب الاحياء وروحه حيث صرح فيه بعد الكر والفر بان الحق هو وقوع

الرویۃ الحسیۃ البصریۃ فی النشأۃ الآخرۃ لبعض المومنین ہذہ عبارتہ فان قلت
فہذہ الرویۃ محلہا القلب والعین فی الآخرہ فاعلم ان الناس قد اختلفوا
فی ذالک وارباب البصائر لا یلتفتون الی ہذا الخلاف ولا ینظرون فیہ بل
العاقل یاکل البقل ولا یسئل عن البقلۃ ومن یشتہی رویۃ معشوقہ یشغلہ عشقہ
عن ان یلتفت الی ان رؤیتہ تخلق فی عینہ او فی جبہتہ بل یقصد الرویۃ ولذتہا
سواء کان بالعین او غیرہا فان العین محل و ظرف لا نظر الیہ ولا حکم لہ
والحق فیہ ان القدرۃ الازلیۃ واسعۃ فلا یجوز ان تحکم علیہا بالقصور عن احد
الامرین ہذا فی حکم الجواز فاما الواقع فی الآخرۃ من الجائزین فلا یدرک الا بالسمع
والحق ما ظہر لاہل السنۃ والجماعۃ من شواہد الشرع ان ذالک یخلق فی العین لیکون
لفظ الرویۃ والنظر وسائر الالفاظ الواردۃ فی الشرع مجریا علی ظاہرہ اذ لا یجوز
ازالۃ الظواہر الا لضرورۃ انتہی کلامہ واذ قد ابان بان لفظ الرویۃ والنظر فی
الشرع مجری علی الظاہر فی رائہ ومذہبہ فلا ریب فی فساد تاویل تلک
الروایۃ الی الرویۃ العقلیۃ والا فیکون من قبیل تاویل کلام القائل بما لا یرضی
بہ قائلہ وہو غیر جائز عند العقلاء وعاشر ان الذی حداہ الی اتعاب نفسہ فی
بسط وجہ الجمع بین المذہبین ہو غلوہ فی التصوف وحسبانہ ان الصوفیۃ
باجمعہم ولکنہم قائلون بالرویۃ الحسیۃ کالاشعریۃ علی ما مر فی کلام الاحیاء ولکن
ربطا من المحققین فی الصوفیۃ علی ما حققہ سید المحققین السید العلامۃ الشوشتری

فی الحاشیۃ النوریۃ البیضاویۃ بقولہ انہم قائلون بکونہ تعمر نیا بعین الیقین والایقان لا بعین الجبین والاعیان انتہی لفظہ موافقون للامامیۃ والمعتزلۃ فی ہذہ المسألہ ویوئدہ کلام الجامی السامی فی نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص فیکون نصبہ ہذا وتورطہ فی المغالیط مع تشیعہ شططا ولغوا من ہذا الوجہ ایضا واما صاحب عماد الاسلام فلعلّہ لم یقدر علی ایفاء وعدہ فی ایراد النقوض علی وجہ الجمع المذکور بصورۃ تحریر محل النزاع المذکور فی شرح التجرید الجدید والمقاصد کما مر لفظہ مع ان الحاشیۃ النوریۃ البیضاویۃ کانت حاضرۃ عندہ اذ نقل عباراتہا فی کتابہ ہذا فکان استفادۃ النقوض منہا سہلا علیہ بخلاف ہذا الفقیر فانا لم نجد منہا الا نسخۃ مغلوطۃ ممسوختہ لا یمکن الاستفادۃ منہا اصلا وبالجملہ فیبقی ہذا المقام فیہ ناقصا مفتقرا الی التکمیل ولعلہ کان فی مکنون القضاء والقدر معلقا علی ہذا التعلیق واللہ ولی الفضل والتوفیق۔

قولہ علیہ السلام

یا قریب

القرب قسمان جسمانی وہو اتصال احد الجسمین بالآخر او عرض موضوعہ او صورۃ جوہریۃ جسمانیۃ او نوعیۃ بحلہ ومادتہ وہو مختص بالجسم واجزائہ وما تعلق

بہ من الاعراض و الجواہر المجردة تعلق التدبیر و التصرف و معنوی و ہو اتصال المجرد بالمجرد او بالمادی بعلاقة العلیة و المعلولیة و السببیة و المسببیة او الحالیة او المحلیة او الوجود بالمہیة و یعبر عنہ بالربطة الاتحادی ایض و لما کان الواجب سبحانہ منزہا عن الجسم و الجسمانیة و المکان و المکانیة قطعا فلا یکون للقسم الاول فی ساحة جلالہ مساغ اصلا و اما القسم الثانی فاشد الاقسام فیہ ہو الاخیر و لکنہ تعر اقرب منہ لان الوجود لیس علة جاعلیة للمہیة و لا بالعکس کما تقرر فی مقرہ بخلاف الواجب جل شانہ فانہ علة جاعلیة لسلاسل وجودات الممکنات باسرہا فہو اقرب الیہا من کل قریب منہا فہو الاحق باطلاق القریب فی الکل من الکل الی الکل و غیرہ ابعد منہ و الیہ الاشارة بقولہ یا من ہو اقرب الی من حبل الورید و المعلم الثانی فی الفصوص قسم القرب الی مکانی و معنوی حیث قال القرب مکانی و معنوی والحق غیر مکانی و المعنوی اما اتصال من قبل الوجود و اما من قبل المہیة لا جائز ان یکون من جانب المہیة لان الاول لا یناسب شیئا فی المہیة فلیس لشئ الیہ بنسبة اقرب او ابعد فی المہیة و اتصال الوجود لا یقتضی قربا اقرب من قربہ تعالی و کیف لا یکون کذالک و ہو مبدأ کل وجود و موطیہ و ان فعل بواسطة فللواسطة واسطة و ہو اقرب من الواسطة انتہی و لکن تقسیمنا احوط و اجمع لجمیع الاقسام کما لا یخفی و لعلہ اراد بالمکانی الجسمانی لان کل جسم فقد لزمہ حیز طبعی فذکر اللازم و اراد الملزوم و ہو شائع و من طریق آخر لما تقرر ان العلة کلما کان

اذ لا مہیة لہ ۱۲

لے الحکمة الاشراقیة ۱۲

اقوی وجودا کان اقرب الی الادون لشدة ظهوره فالواجب تعالیٰ وان کان
ابعد الاشیأ عنا وارفعها من جهة علو رتبة فهو اقرب الاشیأ الینا وادناها من جهة
شدة ظهوره وقوة نوره فلا ابعد واقرب من الواجب ذلا ارفع ولااجل منه فهو
الابعد الاقرب الارفع الادنی واذا کان هو اقرب کان هو اولی بالتاثیر فی
کل ذات وکمالها لان ما عداه وان کان له تاثیر ما فمنه استفاد ذالک لانه واهب
ذوات الموجودات ومعطی کمالاتها والیه الاشارة بما ورد فی الدعأ یا فعالا لما یرید
یا من یحول بین المرء وقلبه یا من هو بالمنظر الاعلی آه واما قرب الاشیأ منه فالنور
هو مقناطیس القرب من نور الانوار واما ما فی عماد الاسلام فی شرح هذا الاسم بانه
بمعنی المجیب وقربه من الوساوس القلبیة فلا یخفی علی المهرة الاذکیأ انه قشر کله۔

قوله علیہ السلام

یا غالب

ای علی المهیات باخراجها من خیر القوة وهو لاضرورة الوجود والعدم سلبا
بسیطا الی ساحة الوجود والاعیان وعلی الوجود بافاضته وادامته وعلی العدم برفعه
واستعقاب الوجود فیه الحکیم الالٰهی المعلم الثانی الفارابی قد فسره بهذا المعنی
الاخیر فقط حیث قال فی الفصوص هو غالب علی اعدام العدم وعلی سلب المهیات

بالستحقہا بنفسہا من البطلان وکل شیٔ ہالک الا وجہہ انتہے ولا یخفی ان ماتلوناہ

اجود واشمل فان استحقاق المہیۃ بنفسہا للبطلان ہو العدم وسلبہ ہو اعدام العدم

ولا استحقاق فیہا من حیث نفسہا بما ہی ہی لشئی اصلا لما اشرنا الیہ والقدماء

قد یتساہلون فی تعبیرات المسائل الدقیقۃ تخنا علی المتعلمین فی المبادی لا حوال

فافہم فانہ دقیق ویشہد بما اخترناہ کلام سید الحکماء الامکانیۃ المعلم الاول للحکمۃ

الیمانیۃ فی التقدیسات واذ حقیقۃ الجواز سلب طرفی التقرر واللاتقرر وحضورہما

سلبا بسیطا تحصیلیا وہو صادق فی مرتبۃ نفس المہیۃ ولیس من لوازم المہیۃ علی

الاصطلاح الشائع والشیٔ بحسبہ لا المتقرر ولا اللامتقرر ولا الذات ولا لا الذات

بل فی مفازۃ القوۃ المحضۃ وفی بقعۃ اللیس الساذج فلا محالۃ الموجود الجائز

ہالک الذات باطل الحقیقۃ فی الآزال والآباد وان کان مجعول الذات والوجود

بالفعل فکل معلول فانہ بلسان مہیتہ یشہد بلیسیتہ فاذن القیوم الواجب

بالذات ہو الحق وماسواہ ہالکات باطلات کما یقول القرآن الحکیم کل شیٔ

ہالک الا وجہہ انتہے کلامہ الشریف واذن فجمیع الاشیاء من المہیات والوجودات

والاعدام ناطقۃ بمعلولیتہا ومقہوریتہا شاہدۃ علی غالبیتہ ذاتہ وقاہریتہ جل شانہ

ملتذۃ بفیضہ وعاشقۃ بسیبہ وغیبہ قال مولانا المعنوی فی المثنوی

لذت ہستی نمودی نیست را	عاشق خود کردہ بودی نیست را
حضرتت پر رحمت ست و پر کرم	عاشق تو ہم وجود و ہم عدم

ای الثابت فی نفس الذات و نقیضہ سلب طرفی الوجود والعدم وحضورہما

ثم ههنا سر آخر وهو غلبة تعالیٰ بالتجلی علی الانسان الکبیر والصغیر بافنائهم دفعة او علی سبیل التدریج فان الفناء والتجلی علی اربعة اقسام اما الفناء فانه بالقسمة الاولیة ینقسم الی قسمین فناء جزئی وفناء کلی وکل منهما اما دفعة او علی سبیل التدریج فالاول عبارة عن محو تشخص السالک تحت تجلیاته دفعة والثانی عن محو عضو بعد عضو وکذالک باقی الحواس والقوی تحتها والاول یقتضی السکر والثانی الصحو والفناء الکلی یراد به محو التعینات الملکیة والملکوتیة والجبروتیة اما دفعة او علی سبیل التدریج بان یمحو الموالید اولا ثم العناصر ثم الفلکیات ثم الملکوت ثم الجبروت ثم السالک والاول مقتضی التجلی الجلالی والثانی مقتضی التجلی الجمالی والمرتبة الاعلی الفناء فی الله بان یتجلی الحق مع جمیع صفاته علی السالک فیفنی فی الکل کما فی الحدیث القدسی المشهور کنت سمعه وبصره ویده آه

از وجود خود چو نے گشتم تہی　　نیست از غیر خدا ایم آگہی

وبالجملة فالبقاء ایضا فی المقابلة الفناء علی اربعة اقسام والمرتبة الاعلی منه هو البقاء بالله واما التجلی فالاول منه آثاری وهو ان تمثیل الوجود بصورة بعض الجسمانیات او جمیعها والتمثل بصورة الانسان اکمل والثانی افعالی وهو ان یری الوجود متصفا بصفة من الصفات الفعلیة مثل الرازقیة والخالقیة وغیرها او یری وجوده متصفا بصفة من تلک الصفات واکثر التجلیات الفعلیة یری بانوار ملونة والثالث صفاتی وهو ان یری ذاته متصفا بصفات حقیقیة او یری وجوده عین الوجود

المتصف بتلک الصفات والرابع ذاتی وهو ان یفنی ذاته بالتجلی حتی لایبقی منه
اثر و لاشعور اصلا اذ الشعور بالفناء دلیل الحجاب و الاثنینیة وقد یغلب الحق فی
حال السکر علی بعض الاولیاء الی ان یخرج بهم الی بعض الشطحیات و الضابط الحکمی
فیه ما لخصه العلامة القطب الشیرازی فی شرح حکمة الاشراق ان اول ما یرد علی اہل
البدایا انوار خاطفة لذیذة سموها الطوالع واللوائح وهی کلمعة بارقة سریع الانطواء
ثم یمعنون فی الریاضة الی ان یکثر علیهم ورودها ملکة متمکنة فیهم وقد یخرج
عن اختیارهم بحجومها لازدیاد الارتیاض ثم بعد ذالک تثبت الخواطف وعند
ثباتها یسمی السکینة وعند التوغل فی الریاضة یصیر ملکة ثم بعد ذالک یحصل لهم
قوة الخروج الی الجناب الاعلی وما دامت النفس متبجحة باللذات من حیث هی
اللذات فهی بعد غیر واصلة لانها اذا فرحت بما نالها من اثر الحق کان لها
نظران نظر الی الحق الذی ابتجحت به ونظر الی ذاتها المبتجحة بالحق فلیست مقبلة
بکلیتها علی الحق فلا یکون قد حصل لها البتة وصول تام حقیقی واذا غابت عن
شعورها بذاتها وشعورها بلذاتها فذالک الذی سموه بالفناء وهذه لاینافی ما
ثبت من کون النفس لا تغفل عن ذاتها وعن حقیقتها انها مدرکة لذاتها وان کان
ظاهر اللفظ یدل علی منافاته له فان المراد بالغیبة المذکورة انها لا یلحظ ذاتها
الا من حیث هی منتقشة والاخطة والملاحظة الثانیة قبل هی ملاحظة النفس لذاتها
لا من هذه الحیثیة بل من حیث هی ملتذة ومتبجحة بالحق فان ذالک وان کان بسبب

الحق فهو الحجاب من النفس وبیسّر تنج والحالة التی یعبر عنها العارفون بالفناء
ان لایحس السالک بشئ من ظواہر جوارحه ولا من الاشیاء الداخلة فیه والخارجة
عنه بل یغیب عن جمیع ذالک ذاہبا الی ربه ولا ثم ذاہبا فیه آخرا متحدا به علی
الوجه الذی عرفته فان خطر له فی اثناء ذالک انه قد حصل له الفناء المذکور فهو شوب
وکدورة بل کمال الفناء ان یفنی عن الفناء وقد یعرض مثل ہذه الحالة بالاضافة
الی بعض محبوبات ہذا العالم فیصیر الانسان مستغرقا لشدة شهوته بالفکر فی محبوبه
او لشدة الغضب بالفکر فی عدوه حتی لایبقی فیه متسع لشئ اصلا فیخاطب فلا یفهم
ویجتاز بین یدیه مجتاز فلا یراه وهو فی ہذ الاستغراق ایضا ولو التفت الی الاستغراق
لکان معوقا عن الاستغراق به وہذا من الامور التی یجدہا الانسان من نفسه والعارف
مادام لایزول عنه النظر الی العرفان فهو بعد متوسط حتی یفنی العرفان فی جلال
المعروف وکما ان شدة العلاقة التی بین النفس والبدن مع انها لیست فیه توجب
الاشارة الیہا باناحتی ان اکثر النفوس نسیت انفسها فظنت ان ہویاتها ہو البدن
فکذالک لامانع ان یحصل للنفس مع الباری علاقة شوقیة عشقیة یمحو عنها
الالتفات الی شئ بحیث یشیر الی مبدأه بانا اشارة روحانیة کما قد یحکی ذالک
عن بعض العارفین انتهی والمراد بعض العارفین العریف الکامل والواصل الباذل
بایزید البسطامی رحمه الله فانه قد اعتراه مثل ہذا الحال فی بعض الاحیان علی ما
حکاه عنه مولانا المعنوی فی المثنوی بقوله

بامریداں آں فقیر محتشم — بایزید آمد کہ نک یزداں منم

گفت ایشاں را عیاں آں ذو فنوں — لا الہ الا انا ہا فاعبدون

چوں گذشت آں حال گفتندش صباح — تو چنیں گفتی و آں نبود صلاح

ولکن القشریة من محدثی الامامیة و اہل السنة والجماعة و فقہاہم لعدم تفطن بحقائق الاسرار و جحودہم الوصول والاتصال بعوالم الانوار یکفرون و علی اولیاء الرحمن یجترئون فذرہم فی خوضہم یلعبون الا تری ان ہولاء الاولیاء اذا سکروا لم یبق لہم شعور ولا اختیار ولا ارادة فیسقط عنہم التکلیفات الشرعیة فقد یتفوہون بما لایشعرون ولذالک اذا افاقوا یتبہتون و عن تلک الکلمات الشطحیات یستغفرون علی ما وقع فی تلک الحکایة

گفت ایں بار ار کنم آں مشغلہ — کاردہا بر من زنید آندم ملہ

حق منزہ از من و من با تنم — چوں چنیں گویم ببابد کشتنم

چوں وصیت کرد آں آزاد مرد — ہر مریدے کاردے آمادہ کرد

مست گشت او باز استغراق رفت — آں وصیتہاش از خاطر برفت

عشق آمد عقل او آوارہ شد — صبح آمد شمع او بیچارہ شد

چوں پری غالب شود بر آدمی — گم شود از مرد وصف مردمی

ہرچہ گوید آں پری گفتہ بود — زیں سرے نہ زاں سرے گفتہ شود

خوی او رفتہ پری او خود شدہ — ترک بے الہام تازی گو شدہ

چوں بجود آید ندا اندر یک لغت — چوں پری ہست آں ذات و صفت
پس خدا دند پری و آدمی — از پری کے باشد ش آخر کمی
چوں پری را ایں دم و قانون بود — کردگار آں پری خود چوں بود
شیر کہ از خون برہ شیر خورد — تو بگوئی او نکرد آں بادہ کرد
در سخن پرداز داز نو یا کہن — تو بگوئی بادہ گفت ست ایں سخن
بادہ را می شود ایں شر و شور — نور حق را نیست ایں فرہنگ و زور

واما تفصیل المباحث فی دفاع التکفیر عن اجلۃ الاولیا لما ابتلی بہ بعض الفقہا فقداو دعناہ فی مقدمات الحقائق الجعفریۃ فی الفارسیۃ فلیرجع الیہ من ارادہ اللہ خیر موفق وہا د ولیس فی عماد الاسلام من ہذا الاسم الشریف اثر بالانفراد فافہم۔

قولہ علیہ السلام

یا رازق الطفل الصغیر

اعلم ان اللہ جلشانہ وان کان رازقاً للاطفال والصبیان والشبان والمشائخ والکہول جمیعاً وکذالک لکل حیوان وسیاتی تحقیق الرزق ان شا اللہ تعالیٰ ولکن لما کانت الحکمۃ فی رزق الطفل الصغیر مع ضعفہ وعدم قوتہ علی الاکتساب وفقدان الاسباب الظاہرۃ لاستجلاب الرزق من جوارحہ وحرکاتہ الموہمۃ لتحصیلہ

بالاستقلال کما فی الاقو یار وشبان عظیمۃ قید الطفل بالصغیر فسن الطفولیت علے ما
حدہ الاطباء والطبیعیون ہو ان یکون المولود بعد غیر مستعد الاعضاء للحرکات والنہوض
وغایتہ الے اربع سنین وسن الصبی ہو بعد النہوض وقبل شدۃ الاعضاء وہو زمان
لایکون الاسنان فیہ قد استوفت السقوط والنبات لانہا اذا استوقت یشتد
الاعضاء وانما یخرج الاسنان فی ہذا السن الصبی وقبل ذالک لایحتاج الیہا والطبیعۃ یخرج
کل مالایحتاج الیہ الی وقتہا لئلا یلزم العبث وانما یسقط لان مادتہا فی الاول
لبنیۃ ضعیفۃ والارتضاع یزیدہا وہنا وفسادا وہی آلۃ الاعمال الشاقۃ فتسقطہا
الطبیعۃ وینبت بدلہا مایصلح لہا فاللہ سبحانہ بجلیل حکمتہ وشمول رحمتہ سخر الطبیعۃ المدبرۃ
للام لتولید اللبن من الدم الطمثی فی الثدیین وہیاہ لاغتذاء الطفل الصغیر بعد الولادتہ
قال الشیخ الرئیس فی طبعی الشفاء بان مجمع اللبن الثدیان ویستحیل الیہ الدم الفضلی
غیر محتاج ان ینضج غایۃ النضج وان یبلغ الہضم الاخیر ثم قال اما اللبن فہو فضل من الدم
الذی فی العروق ولہ مائیۃ وجبنیۃ ودسومۃ ثم نقل ایضا من المعلم الاول ما یدل علی
عجیب آثار الطبائع المدبرۃ باذنہ تعالی بانہ ربما اجتمع فی اثداء العجائز لبن یرضعن
بہ الصبی وذالک عند احتباس الحیض وقد یوخذ العریض من اولاد الماعز قبل
حملہا فیدلک ثدیہا ویحلب دما ثم قیحا ثم یدر اللبن العذب لیس بدون لبن الحوامل
وقد کان فی بلدۃ تسمی طیوان تیس یحلب من ثدیہ اللتی عند ذکرہ مقدار مایکون منہ
ثم انزی علی عنز فاحول بذکرہ یحلب ایضا کذالک وربما احلب بعض الرجال لبنا لو

لو تعوّد لكان يدرّ شيئ منه معتد به ثم قال فى الفصل الاول من المقالة التاسعة ان نزول الطمث فى الحبالى غير طبعى وانما الطبعى صعوده الى الثدى ثم قال فى الفصل الثالث ان دم الطمث اذا انجذب الى النطفة العالقة استحال ولا الى طبيعة النطفة مادة مشتركة ثم تتوزع وتكتسب الاختلاف بعد ذالك اكتساب المنى نفسه ولا يكون اندفاع دم الطمث الى الرحم فى اقراره كما كان قبل بل على اتصال يجذب الرحم وامتصاصه وتدبير القوة الانوثية فانها اذا صادفت فى الرحم علوقا لم يزل ينفذ اليه الدم ويصرف آخر الى الثدى كان القوة التى فى المنى والقوة التى فى اعضاء الام تتجاذبان فان اذا كانت القوة الدافعة اذا لم يقابلها جاذب متقاص لم ينهض الى ان يجتمع جملة لا يحتمل فدفعت دفعة فان جاذب لنسبت اليه قليلا قليلا وكما ان الغذاء يصير و ما اولا و مادة مشتركة ثم تكتسب الاختلاف بعد ذالك كذالك الدم الذى يتكون فيهما من الغذاء وقال بعض افاضل شراح القانون والدم الذى كان ينفصل بالحيض يرسل الطبيعة قسطا منه الى الثدى قسطا وافرا الى الرحم وهذا القسم ينقسم اقساما ثلثة قسم يصير الى مشابهة مزاج المنى ويصير غذاء منميا للنطفة حتى يصير علقة ومضغة ومنميا للاعضاء الاصلية بعد ما ميزتها الطبيعة فى الرحم وقسم آخر ليس له هذا الاستعداد ولكنه دم صالح لان تصير لحما فيصير حشوا لما بين سطوح الاعضاء المحتاجة الى اللحم وشحما على القلب ويجرى فى عروق الجنين فى ما ليس له استعداد لاحد الامرين

یجتمع و یندفع فی النفاس و اما القسم المتصرف الی الثدیین ایضا لیستحیل الی مشابهة
المنی تقتضیها المکث فی الثدی الشبیهة بالانثیین فی غددیة الجواهر المولد للنطفة
وقد صرح به ابلغ التصریح فی الفصل الاول من الفن الثانی عشر من معالجات القانون
بان الثدی عضو خلق لتکوین اللبن لیغتذی منه المولود فی عنفوان مولده الی
ان یستحکم و تنمو قوته و یصلح لهضم الغذاء القوی الکثیف و هو جسم مرکب من عروق
و شرائین و عصب یحشو خلل ما بینها لحم غددی لاحس له ابیض اللون و لبیاضه
اذا تشبه الدم ابیض ما یغذوه و ابیض ما ینفصل عنه لبنا و قیاسه من اللبن المتولد
من الدم قیاس الکبد الی الدم المتولد من الکیموس فی ان کل واحد یحیل
الرطوبة الی مشابهة فی الطبع و اللون فالکبد یحمر الکیموس الابیض و ما و الثدی
یبیض الدم الاحمر لبنا و العروق و الشرائین و العصب المقوية فی جوهر الثدی
تتشعب فیه الی آخر الثقبة و یکون لها فیه التفافات و استدارات کثیرة انتهی
کلامه و قال فی طبعی الشفا نقلا عن المعلم الاول ان بعض النساء در لبنها من
مسام تقارب ابطها و ربما انفدت شعرة مع اللبن الی الثدی فیوجع و اظنها تولد
هناک و قال ایضا یکثر اللبن بعد النفاس احتباس النزف و من النساء من در
لبنها لا من الحلمة فقط بل هی من مسام اخری فی الثدیین انتهی کلامه هذا ایضا
من غرائب افعال الطبائع الفعالة بمشیته و قدرته ثم ان عند اللبن فی الضرع احدث
الرب تعالی فی حلمة الثدی ثقوبا صغیرة و مسام ضیقة و جعلها بحیث اذا اتصل

المص او الحلب بتلک الحلمۃ ینفصل اللبن عنہا فی تلک المسام الضیقۃ ولما کانت
تلک المسام ضیقۃ جدا لج لایخرج منہا الاماکان فی غایۃ الصفاء واللطافۃ واما
الاجزاء الکثیفۃ فانہ لایمکنہا الخروج من تلک المنافذ فتبقی فی الداخل والحکمۃ
فی احداث تلک الثقوب الصغیرۃ والمنافذ الضیقۃ فی راس حلمۃ الثدی ان یکون
ذالک کالمصفاۃ فکل ماکان لطیفا خرج وکلما کان کثیفا احتبس فی الداخل ولم
یخرج فبہذا الطریق یصیر ذالک اللبن خالصا موافقا لبدن الصبی ثم انہ جل شانہ
یلہم الصبی الی المص فان الام کلما القمت حلمۃ الثدی فی فم الصبی فذالک الصبی
فی الحال یاخذ فی المص فلولا ہذا الالہام یحصل الانتفاع بخلق اللبن فی الثدی فاللبن
والالہام رزقان لہ معاً احدہما صوری والاخر معنوی بل اقول کما قال بعض افاضل
شراح کلیات القانون ان الطفل ملہم بالالتذاذ من النافع والقامہ حلمۃ امہ لذیذۃ
عندہ اشد من ایلام موذ غیر مفرط والی ہذہ المسائل لشیر ما فی الصحیفۃ الکاملۃ فی دعاء
صلوۃ اللیل حتی اذا احتجت الی رزقک ولم استغن عن غیاث فضلک جعلت
لی قوتا من فضل طعام وشراب اجریتہ لامتک اللتی اسکنتنی جوفہا واودعتنی قرار
رحمہا ولو تکلنی یارب فی تلک الحالات الی حولی او تضطرنی الی قوتی لکان الحول
عنی معتزلا ولکانت القوۃ منی بعیدۃ وقد لوحنا آنفا الی تسخیر القوی الطبعیۃ
للعقول العرضیۃ وہی للارادۃ اللاآلیۃ فلاحاجۃ الی الاعادۃ ونزید ہہنا ان
للتسخیر علی اربعۃ اقسام التسخیر الغیر الحقیقی ادناہا واولہا الوضعی العرضی کتسخیر

سبحانہ للعباد و جہ الارض و ما فیہا للحرث والزرع وغیر ذالک وسخر لکم ما فی الارض
جمیعا و من ذالک تسخیر الجبال و المعادن جعل لکم مما خلق ظلالا و جعل لکم من الجبال
اکنانا و جعل لکم سرابیل تقیکم باسکم ومنہ تسخیر البحار وہو الذی سخر البحر لتاکلوا منہ
لحما طریا و تستخرجوا منہ حلیۃ تلبسونہا و تری الفلک فیہ مواخر و لتبتغوا من فضلہ و
لعلکم تشکرون ومنہ تسخیر الفلک وسخر لکم الفلک و منہ تسخیر الاشجار للغرس و اخذ
الثمار کلوا من الثمرات کلوا و ارعوا انعامکم ومنہ تسخیر الدواب و الانعام للرکوب
والزینۃ وحمل الاثقال انا خلقنا لہم مما عملت ایدینا انعاما فہم لہا مالکون و ذللناہا
لہم فمنہا رکوبہم ومنہا یاکلون ومنہ تسخیر النسوان والجواری للنسل و التولید نسائکم
حرث لکم و اوسطہا التسخیر الطبعی وہو تسخیر جنود القوی الانسانیۃ و مواضعہا
للتغذیۃ و التنمیۃ والتولید والجذب و الامساک والہضم والدفع و التصویر و التکمیل و للتشکیل
اعلاہا التسخیر النفسانی وہو تسخیر الحواس وہو علی صنفین صنف من عالم الشہادۃ
وصنف من عالم الغیب اما الاول فلا یستطیعون لہ خلافا ولا علیہ تمردا فاذا
امر العین بالانفتاح انفتحت و اذا امر اللسان بالتکلم و جزم الحکم بہ تکلم و اذا امر
الرجل بالحرکۃ تحرکت وکذا سائر الاعضاء الظاہرۃ واما الثانی فکذالک الا
ان الوہم لہ شیطنۃ بحسب الفطرۃ یقبل اغوا الشیطان فیعارض العقل فی
مقاصدہ البرہانیۃ الایمانیۃ فیحتاج الی تائید جدید اخروی من جانب اللہ
لیقہرہ و یغلب علیہ و یطرد ظلماتہ والاعلی من الاعلی التسخیر العقلی وہو عبارۃ عن

تسخیر العقول الطولیۃ والعرضیۃ للطبائع والقوی الجسمانیۃ السماویۃ والارضیۃ
ومنہ التسخیر الکذائی الذی جری فیہ کلامنا وسرہ ما اشرنا الیہ مرارا واما التسخیر
الحقیقی فہو عبارۃ عن تسخیر اللہ المعانی العقلیۃ الالٰہیۃ للکامل من الانسان
وجعلہ بقوتہ الباطنیۃ ایاہا صورا روحانیا وامثلۃ غیبیۃ موجودۃ فی عالم
العقل او المثالی ونقل الاشیاء من عالم الشہادۃ الی عالم الغیب بانتزاعہ من
الجزئیات وقبضہ الارواح من مواد الاجسام والاشباح بامداد اللہ من اسمہ
القابض راجعا من عالم الدنیا الی الآخرۃ منقلبا من حالۃ التفرقۃ الی حالۃ الجمع
ہذا اصطلاح التسخیر الحقیقی علی الاطلاق فہو عبارۃ عن تسخیر الصور الجسمانیۃ والخیالیۃ
والعقلانیۃ ومشاعرہا ومدارکہا ومحالہا وموضوعاتہا ومبادیہا فی عالمی الملکوت
والملکوت لارادتہ ومشیتہ تعالی شانہ "نغمہ روحانیۃ" ان من لطائف
الارزاق المعنویۃ للطفل الصغیر ان اللہ قد جبل نفسہ قابلا متاثرا من النغمات الموسیقیۃ
وہی تفیدہ تقویۃ الروح وجودۃ الصحۃ والنوم الطبعی وحصول الفرح ودفع الاذی
وتقلیل نکایۃ الامراض بل لازالۃ بعض منہا او اکثرہا قال بعض فضلاء شراح
القانون بعبارتہ انہ من الواجب ان یلزم للطفل شیئین نافعین ایضا لتقویۃ مزاجہ
احدہما التحریک اللطیف والآخر الموسیقی والتلحین فتہتز بہ نفسہم ویزول عنہ
الکدورۃ والکآبۃ والغضب وذالک لان النفس طالبۃ للنسبۃ الوحدانیۃ المفسرۃ بالحسن
الحاصلۃ من ایتلاف امور متناسبۃ وللموسیقی تاثیرات عجیبۃ فی النفس وفی البدن

ای من نظام العلوم والعلوم وامانسخہ

بوساطتها یعالج بها کثیر من الامراض خصوصا النفسانیة و یغفل عن کثیر من الآلام و ینشط بها نفسه و یستریح من المؤذیات و ینام واکثر تنویمه اذا لم یکن بین التحریک و التلحین منافرة و قید التلحین بقوله الذی جرت به العادة لتنویم الاطفال و ہی النغم الملائمة التی لا یستعمل فیہا النقر و لضرب کثیرا فانہما یوثران فی الایقاظ اکثر من التنویم و لما کان تاثیر التحریک و التلحین فیہم مختلفا فی الشدة و الضعف و السرعة و البطؤ ینام بعضہم بقلیل تحریک و تلحین و یغفل من الآلام و یشتغل بہ نیظہر فیہم آثار السرور و الراحة و بعضہم یحتاج الی استعمال کثیر منہما قال و بمقدار قبولہ لذلک یوقف علی تہیئة للریاضة و الموسیقی احدہما و ہو بدنہ الریاضة و الاخری الموسیقی بنفسہ انتہی الخصائل الحیوانات الضاریة مثل الحیات مما نشاہد تاثیر الموسیقی فی نفوسہا اذا اخذ فی اسراع الخروج من المکامن البعیدة العمیقة فی بطون الارض و الجدران سکرانا رقصانا من شدة الفرج السرور علی النغمات الموسیقیة مما لا شک فی عظیم اثر تلک النغمات فیہا و حکی الشیخ الرئیس فی طبعی الشفا بانہ قد عاین السمک تتجہ نحو الغناء و قرت مجلسہ ما دام الغناء ہناک فاذا انقطعت النغمات الموسیقیة نفرت و اذا اعیدت عادت « و لما توفرت العنایة الربانیة لتربیة الاطفال الصغار جعلت طبائع الامہات مائلة الی التغنی للاطفال فی سائر الاقالیم لیستوفی الاثر بتکمیل الفواعل و القوابل فذالک ایضا من الاسباب اللطیفة الخفیة لسماة و الاغذیة الروحانیة لتربیة الاطفال فی حجورہن کما فی الصحیفة الکاملة من قولہ صلوات اللّٰہ

علیه وجعل لکل روح منهم قوتا معلوما مقسوما من رزقه وتحدید القوت لقسمیه قد وضح آنفا من القانون وکذا قوله علیه السلام وغذانا بطیبات الرزق فافهم واذن فالفطرة الانسانیة قد خمرت بالذوق الموسیقی وکل ذوق جبل علیه النفس الناطقة من مبدأ الفطرة لا یحرمه الشرع الشریف الا ان یخل بالنظام الطبعی الشخصی او النظام الکلی التمدنی المدنی والا لزم العبث فی فعل الله سبحانه وهو محال فلهذا البرهان اللمی قد میل رائی الی حلة الموسیقی من حیث هو هو انما یلحقه الحرمة بالعوارض الخارجیة کنیات الفجور واسباب اللهو وادوات الفسق و اطلاق القوة الشهوانیة ثم قد یظهر نفع هذا التغنی فی جلب نفوس الاطفال الی عقائد الملة اذا استمرایا ما فی الاشعار الخفیفة الجرفاذا ارتسخت العقائد الملیة فی نفوس الاطفال علی هذا الوجه صعب علی العلماء والحکماء قلعها اذا نشأت علی الاباطیل بل یعسر علی رجال المعتقدین ایضا الرجوع عنها لانها قد اشتدت فی البدو علی غیر العلوم التفصیلة والسبل الاستدلالیة والاسهل العدول عنها اذا عقلوا الدلائل علی خلافها وهذا هو السر فی بقاء الدنیا علی العقائد الملیة القدیمة الباطلة وعدم تاثیر البراهین القاطعة فیهم علی خلافها کمسألة التثلیث فی النصاری وهم حکماء الدنیا فی زماننا الا ما شاء الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم الحکیم واذا انتهی بنا الکلام الی هذا المقام فلا باس ان نشیر الی بعض الرزق النفسانی الاخر للطفل الصغیر فاول الارزاق

منہ السارۃ لہ لانہ یرتسم فی قوتہ الخیالیۃ فی مرتبۃ العقل الہیولانی لبعض الصور الضعیفۃ المعجبۃ المفرحۃ لہ فیضحک الصبی قال الشیخ الرئیس فی طبعیات الشفاء و یضحک الصبی بعد اربعین یوما و ذالک اول ما تفعل النفس الناطقۃ فی بدلاول ما تنفعل عنہا من فرح و یری المنامات بعد شہرین فیما نظن و نسیاہا انتہی۔

عقدۃ و حلّ

ثم ہہنا اشکال و ہو ان الصبی ہل ہو اول ما نفخ فیہ روح الحس و الحرکۃ تیقظان او نائم او ہو کالمسبات فاجاب عنہ الشیخ الرئیس بانہ لیس بیقظان و لا نائم بل ہو کالمسبوت حیث قال فی طبعی الشفاء انہ لیس بتیقظان لانہ متعطل الحواس و آلات الحرکۃ الارادیۃ و الیقظان یستعمل الحواس حتی ان من النیام ایضا من یعرض لہ ان یبصر شیئا و یقوم و یمشی الا ان ذالک لا یکون مع استکمال ظہور من افعال النفس حتی یکون الحواس الاخری متعطلۃ و یکون الحرکات الاخری الارادیۃ متعذرۃ و انما ہو احساس و حرکۃ مشوشان و مع ذالک فلا یکون صاحبہا تیقظان بل بحیث یمکن ان ینسبہ حتی یعود فی الحال الی احسن من ذالک فکیف حال من تتعطل علیہ الحواس اصلا و لیس ایضا کالشجر فان الشجر لیس فیہ مبدأ احساس فبقی ان ننظر ہل ہو نائم فانہ عسی ان لا یکون النوم ممکنا الا لمن شانہ ان یستیقظ فیشبہ ان یکون ذالک من جنس نوم المسبوت فیکون طبیعۃ الصبی تستدعی النوم حتی انہ کما یتولد یبکی و یکون التخیل فیہ فاعلا

فعلہ حتے ان الصبی انما یضحک اول ضحکۃ فی الاکثر وہو نائم لے انتہے کلامہ وہذا
الجواب عندی غیر مرضی وذالک لان مرادہ باول ما ینفخ ان کان آن ما ینفخ
فیہ روح الحس والحرکۃ فنختار انہ لیس فیہ بنائم ولا تیقظان لانہما یتواردان
علی من فیہ الحس والحرکۃ ولا وجود لہما فی ہذا الآن بل ہما یوجدان فیہ بعدہ
وان اراد ما بعد ذاک الآن فنختار انہ تیقظان فی بعض الاوقات ونائم فی
بعض آخر کامثالہ من الحیوانات ومستعمل للحواس فی حالۃ الیقظۃ غایۃ الامران
الحواس والقوۃ الارادیۃ والمحرکۃ فیہ ضعیفۃ جدا لا یظہر آثارہا لکن ترقی فیہ قوۃ
القوی الے ما بعدہ من المراتب وضعف تلک القوی وقوتہا متدارجیۃ
متفاوتۃ فی الحیوانات کما لا یخفی ولکن لا یستلزم ذالک عدمہا وتعطلہا
فی حالۃ الیقظۃ ایضا وبالجملہ ہکذا کلما تتکثر الصور علی المشاعر الباطنۃ والظاہرۃ
الصبیانیۃ یتدرج من القوۃ الے الفعل حتے یخرج من مرتبۃ العقل الہیولانی
الے العقل بالملکۃ ثم انہ اذا قوی اثر النفس الناطقۃ فیہ علی التدریج وتکاملت
القوی الحسیۃ الباطنیۃ فی آثارہا واخذت النفس الناطقۃ تتصرف فی الصور
الحاصلۃ فی المشاعر الباطنیۃ بالتالیف والتفریق والتمییز بین المشارکات
والمخصصات فیما بینہا قویت علی استنباط القضایا الاولیات والمفہومات الاول
فی مرتبۃ العقل بالملکۃ وہذا النوع من الرزق الثانی ہو اساس المعقولات الثانیۃ

لے کمفہوم الوجود العام والعدم والحصول والشیئیۃ وامثالہا ۱۲ م

والاشاعة وسائر النظريات والاستدلالات فهو نغمة جليلة قلما يخطر ببال الانسان
قدرها فانه لولاه لم يتم للعلوم الطبيعية والرياضية والالهية قاعدة ولم يصح لها
نظام واذن يبقى الانسان مجذوم الحظ من الكمالات النفسانية ويصير محشورا في
زمرة الحيوانات والبهائم ويبطل الغاية في الخلقة الانسانية تبة وامامبدأ
مبادي القضايا الاوليات واخرها الذي ينتهي اليه تحليل الاوليات فهو
قولنا النفي والاثبات لايجتمعان في شيء قال الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء
واول كل الاقاويل الصادقة الذي اليه ينتهي كل شيء في التحليل حتى انه يكون
مقولا بالقوة او بالفعل في كل شيء يبين او يتبين به كما بيناه في كتاب البرهان
هو انه لا واسطة بين الايجاب والسلب انتهى لفظه وهذه القضية الاولية قد تناهى
في شدة الجلاء والوضوح الى حيث لايمكن اقامة البرهان عليه والا لزم الدور
لان كل دليل يفيد بوجوده اثبات المطلوب والا لم يكن دليلا اصلا وبانتفائه
على عدمه فهو في معنى ان السلب والايجاب لايجتمعان وكذا سائر القضايا
والتصديقات البديهية والنظرية يتفرع عليه والية يحلل فان العلم بان الموجود
اما واجب او ممكن علم بان الموجود لايخلو عن ثبوت الوجود ولاثبوته او عن ثبوت
الامكان ولاثبوته وهو تلك القضية الاولية وكذا قولنا الكل اعظم من الجزء
فان معناه هو ان زيادة الكل على جزءه لما لم تكن معدومة فهي موجودة
لامتناع ارتفاع النقيضين وكذا قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبنية على

تلک القضیۃ وقد تخصصت فی مادۃ وجود المساواۃ وعدمہا فانہ لما ثبت المساواۃ
بین اشیاء متشارکۃ لشئ واحد فی الطبیعۃ النوعیۃ انتفی عدم المساواۃ بینہما فان
طبیعتہا لما کانت واحدۃ فلو کانت غیر متساویۃ لاختلفت طبیعتہا فیلزم اجتماع
النقیضین و کذا قولنا الشئ الواحد لایکون فی مکانین اذ لو حصل فی مکانین لما
تمیز عن حال الشیئین الحاصلین فی مکانین واذا لم تمیز الواحد فی وحدتہ عن الاثنین
وکان وجود الثانی کعدمہ فقد اجتمع فی ذالک الثانی الوجود والعدم فثبت
ان القضیتین الاولیتین انما کانت ظاہرۃ الحقیقۃ لکونہما فی قوۃ قولنا النفی
والاثبات لایرتفعان القضیتان الاخریان انما کانت ظاہرتین لکونہما فی
قوۃ قولنا النفی والاثبات لایجتمعان وکذا القیاس فی سائر القضایا البدیہیۃ
والنظریۃ فی رجوعہما عند التحلیل الی ہذہ القضیۃ فظہر ان ہذہ القضیۃ اول الاوائل
فی التصدیقات جمیعا فلذالک اتفقت الحکماء والعلماء علی ان المنازع لہا لایستحق
المکالمۃ فالمنازع فیہا اما قاصر عن تصور اجزائہا واما معاند واما لانہ ابتلی بضعف
قوۃ الترجیح والفصل اذ تعارضت عندہ الاقیسۃ المنتجۃ لنقیضہا وعلاج الاولین
تفہیم اجزاء القضیۃ لہم وانما علاج الثانی ما ارشد الیہ الشیخ الرئیس فی الہیات
الشفاء بانہ ینبغی ان یکلف شروع النار اذ النار واللانار واحد وان یولم ضربا اذ
الوجع واللاوجع واحد وان یمنع الطعام والشراب اذ الاکل والشرب وترکہما واحد
فہذا المبدأ الذی ذہبنا عنہ ہو اول مبادی البرہان تنفع وعلی الفیلسوف ان

يذب عنه انتهى كلامه وعلاج الثالث حل شكوكه وان يؤمر بمطالعة الهندسيات والحسابيات اولا ثم باحكام قواعد المنطق ثانيا ثم بانتقاله الى مبادى الطبعيات ومنها على التدريج الى ما فوق الطبعية وبعد الجميع يخوض فى الالهيات الصرفة فالرزق الاول للنفوس الطفلانية والصبيانية حين خروجها الى ساحة العقل بالملكة هو تصور مفهوم الوجود والعدم فى التصورات وتلك القضية فى التصديقات ثم سائر الاوليات على مراتبها فهى باجمعها ارزاق معنوية للاطفال ومصاعد النفوس الى الكمال فهى وان كانت حقيرة فى الانظار ولكنها من عظائم النعم الالهية[ع] والفيوض الربانية لكونها ملاك النظريات بأسرها ومدار العلوم باجمعها

ع وقد صرح الشيخ الرئيس فى رسالة النفس التى كتبها للنوح السامانى وصلت الى بعد تصنيف هذا المقام بمدة بكون القضايا الاولية من فيض الهى هذا لفظه الجوهر العقلى نجدها فى الاطفال خاليا عن كل صورة عقلية ثم نجد فيه المعقولات البديهية من غير تعلم ولا تروية فلا يخلو اما ان يكون حصولها فيه بالحس والتجربة واما ان يكون بفيض الهى يتصل به لكن لا يجوز ان يكون حصول هذه الصورة العقلية الاولى بالتجربة اذ التجربة لا يفيد حكما ضروريا اذ لا يؤمن وجود شئ مخالف لحكم ما ادركته فان التجربة وان ارتنا ان كل حيوان ادركناه يحرك عند المضغ فكه الاسفل فلم تفدنا حكما يقينيا ان جميع الحيوان هذا حاله ولو كان ذالك صحيحا لما جاز ان يوجد التمساح يحرك فكه الاعلى عند مضغه فان ليس كل حكم وجدناه فى اشياء بالادراك الحسى نافذا فى جميع ما ادركناه منها وما لم ندرك بل يمكن ان ما لم ندرك خلاف ما ادركناه فقضيتنا ان الكل اعظم من الجزء ليس لان احسسنا بكل جزء وكل جزء وكل هذا حاله اذ ذالك لا يؤمننا ان يكون كل وجزء خلاف هذا وكذالك القول فى امتناع اجتماع النقيضين على شئ

لان مسائل العلوم على اختلافها لاتكون بديهية ولا اعتماد للنظريات الا عليها فهي بذر العلوم والكمالات ونقطة سارية في بسائط القضايا والمركبات فافهم وتشكر ثم لا يذهبن عليك ان الشئ لا يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل بنفسه والا لكان الشئ الواحد جاعلا ومجعولا لنفسه والقوة فعلا وهو محال فان المعدوم لا يصير موجودا الا بموجود بالفعل والجسم لا يتسخن الا بمسخن غيره ولا يستنير الا بمنير بالذات فنسبة العقل الفعال الى العقل بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي هي مبصرة بالقوة عند الظلمة لان البصر هو قوة استعدادية وهيئة ما في مادة وهو من قبل ان يصير مبصرة ومرئية بالقوة وليس في جوهر الباصرة التي في العين كفاية في ان يصير مبصرة بالفعل ولا في جواهر الالوان كفاية في ان تصير مرئية مبصرة بالفعل فان الشمس تعطي البصر ضوءا اتصل به وتعطي الالوان ضوءا اتصله بها فيصير البصر بالضوء الذي استفاد من الشمس مبصرا بالفعل ويصير الالوان بذالك الضوء مبصرة مرئية

(بقيہ حاشیہ صفحہ ماقبل) واحد وكون الاشياء المتساوية لشئ واحد متساوية في انفسها وكذالك القول في نقصد يقينا بالبراهين اذا صحت فان اعتقاد صحتها ليس بصحيح بتعلم والا فذالك يتادى الى مالا يتناهى ولا ذالك مستفاد من الحس لما ذكرناه فهو اذن والاول مستفاد ان من فيض الٰهي متصل بالنفس الناطقة وتتصل بها النفس الناطقة فتحصل فيها بهذه الصورة العقلية وهذا الفيض مالم يكن له في ذاته هذه الصورة العقلية الكلية لم يمكن ان ينقشها في النفس الناطقة فاذن هي في ذاته والتي ذات فيه صورة عقلية فهي جوهر غير جسم ولا في جسم قائم بذاته فاذن هذا الفيض الذي يتصل به النفس جوهر عقلي لا جسم ولا في جسم قائم بذاته يقوم للنفس الناطقة مقام الضوء للبصر انتهى كلامه فافهم ۱۲ منه

بالفعل بعد ان کانت مبصرۃ بالقوۃ و ذالک الضوء نحو من الوجود المحسوس کذالک ہذا العقل الذی ہو بالفعل دائما یفید العقل الہیولانی وجودا ما منزلۃ ذالک الوجود من العقل الہیولانی منزلۃ الضوء من البصر وکما ان البصر بالضوء نفسہ یبصر الضوء الذی ہو سبب ابصارہ ویبصر الشمس اللتی ہی سبب الضوء بعینہ و یبصر الاشیاء اللتی ہی کانت بالقوۃ مبصرۃ مرئیۃ فتصیر مبصرۃ مرئیۃ بالفعل کذالک العقل الہیولانی فانہ بذلک الوجود العقلی یعقل نفس ذالک الوجود وبہ یعقل العقل الفعل الذی ہو سبب فیضان ذالک النور العقلی فی العقل الہیولانی وبہ یصیر المہیات اللتی کانت معقولۃ بالقوۃ معقولۃ بالفعل وبہ یصیر ایض ہو عقلا بالفعل والمبصر بالذات لیست ہذہ الالوان والہیآت والاشکال القائمۃ بالمواد الخارجیۃ اذ لا حضور للاجسام المادیۃ واعراضہا عند شئ اصلا و ما لا حضور لہ کیف یحضر عند قوۃ مدرکۃ بل الحاضر بالذات عند الحس البصری ہو صورۃ مماثلۃ للمبصرات عند الجمہور فنسبۃ الالوان الخارجیۃ الی صورتہا الفعلیۃ ونسبۃ الضوء الفائض علیہا من الشمس کنسبۃ الوجود الخارجی المادی الفائض علی الصور الطبعیۃ من المبدأ المفارق ونسبۃ المبصرات بالفعل الی البصر بالفعل کنسبۃ المعقولات بالفعل الی العقل بالفعل ولما کان فعل ہذا العقل المفارق فی العقل الہیولانی شبیہا بفعل الشمس فی الضوء الحاصل للبصر والمبصرات سمی بالعقل الفعال فاذا حصل منہ فی القوۃ الناطقۃ ما منزلتہ منزلۃ الضوء من البصر حصلت ح عن المحسوسات

اللتی ہی محفوظہ فی القوۃ الخیالیۃ معقولات اوائل وثوانی والمعقولات
الاوائل وان کانت اخس واضعف وجودا فینا ولکنہا اقدم وجودا من قبل ان تحققنا
بادراک الاشیاء العامۃ اولا ثم بادراک النوعیات المحصلۃ اللتی ہی اکمل وجودا
من اللتی ہی اعرف عندنا واسہل ادراکا وما ہو اکمل وجودا کان اجہل عندنا
فی اول الامر فلذالک ربما یقع الترتیب فی المعقولات فی العقول المنفعلۃ اللتی صارت
بالفعل علی عکس ما علیہ الامر فی العقل الفعال فافہم واذن فالمخرج للنفوس الناطقۃ
من القوۃ الی الفعل وسائقہا الی درجات الکمالات وان کان العقل الفعال و
قد اشبعنا التحقیقات فیہ فی کتابنا مشاہد الانوار ولکن العقول الفعالۃ انوار فائضۃ
من نور الانوار وایدی عمالۃ لہ سبحانہ فی ایصال الفیوض والکمالات علی نفوس
الاحرار فہو الرزاق للاطفال بالارزاق الصوریۃ والمعنویۃ جمیعاً وہو المطلوب اذا
تقرر ہذا فی الطفل الصغیر فی ہذہ الصورۃ الثانیۃ لا یتقید بسن دون غیرہ کما قررہ
الطبعیون بل کل من لم یخرج من العقل بالملکۃ الی العقل بالفعل والعقل المستفاد فہو
علی اصطلاح الالٰہیین طفل صغیر بعد سواء مر علیہ سبعون سنۃ او ما زاد ولما کان
الکلام فی مراتب الدرجتین المذکورتین الفائقتین خارجاً عما نحن فیہ من موضوع
البحث ہہنا رأینا الاقتصار علی ہذا القدر اولی فیقتصر ولا نکن من الغافلین والحمد للہ
رب العالمین۔

تذنیل

ان اللہ جعل الانسان متدرجاً فی العقل والتمیز وما خلقہ کامل العقل من اول

الورود فی ہذہ النشأۃ البائدۃ لحکمۃ جلیلۃ فانہ لو خلق کذالک لبقی متحیرا من رویۃ
الاشیاء المختلفۃ التی لم یعہد مثلہا فی عالم الجنینیۃ فینکرہا ولاحس لنفسہ غضاضۃ
عظیمۃ وذلا وبیلا اذا رآہ محمولا علی الغیر متلطخا بانواع الاقذار والنجاسات
محتاجا فی تطہیرہا ودفعہا عنہ الی الغیر وذالک لرقۃ بدنہ وکثرۃ رطوباتہ ثم لا یوجد
لہ محبۃ جاذبۃ الیہ من الناس ضروریۃ او نافعۃ فی تربیتہ لکونہ اذن معترضا
علی کثیر من افعالہم لقوۃ عقلہ فیکرہون قربہ ویعرضون عن ہذہ الشفقۃ واللطف
علیہ فیطول محنتہ ویتعسر تربیتہ فسبحان من اودع الحکمۃ فی النقص وابین النقص
فی الزیادۃ وکل شیٔ عندہ بمقدار فاعتبروا یا اولی الابصار

بقی الکلام فی تکلم عیسیٰ علیہ السلام فی المہد کما شہد بہ القرآن ففیہ
عقدۃ وثیقۃ وشبہۃ قویۃ للنصاریٰ نقلہا العلامۃ الفخر الرازی
فی التفسیر الکبیر واجیب عنہا بجوابات لا یروی الغلیل ولا یشفی العلیل اصلا
حیث قال انکرت النصاری کلام المسیح علیہ السلام فی المہد واحتجوا بان کلامہ
فی المہد من اعجب الامور واغربہا ولا شک ان ہذہ الواقعۃ لو وقعت لوجب
ان یکون وقوعہا فی حضور الجمع العظیم الذی یحصل القطع والیقین بقولہم لان تخصیص
مثل ہذہ المعجزۃ بالواحد والاثنین لا یجوز ومتی حدثت الواقعۃ العجیبۃ جدا
عند حضور الجمع العظیم فلا بد وان تتوفر الدواعی علی النقل فیصیر ذالک بالغا حد
التواتر واخفاء ما یکون بالغا حد التواتر ممتنع وایضا فلو کان ذالک لکان

ذالک لاخفاءهما ممتنعا لان النصاری بلغوا فی افراط محبته الی حیث قالوا انه
کان الها ومن کان کذالک یمتنع ان یسعی فی اخفاء مناقبه وفضائله بل ربما
یجعل الواحد الفا فثبت ان لو کانت هذه الواقعة موجودة لکان اولی الناس بمعرفتها
النصاری ولما اطبقوا علی انکارها علمنا انه ما کان موجودا البتة اجاب المتکلمون
عن هذه الشبهة وقالوا ان کلام عیسی علیه السلام فی المهد انما کان للدلالة علی براءة
حال مریم علیها السلام من الفاحشة وکان الحاضرون جمعا قلیلین فالسامعون لذالک
الکلام کان جمعا قلیلا ولا یبعد فی مثله التواطوء علی الاخفاء وبتقدیر ان یذکروا ذالک
الا ان الیهود کانوا یکذبونهم فی ذالک وینسبونهم الی البهت فهم ایضا قد سکتوا
لهذه العلة فلاجل هذه الاسباب بقی الامر مکتوما مخفیا الی ان اخبر الله محمدا
بذالک وایضا فلیس کل النصاری ینکرون ذالک فانه نقل عن جعفر بن ابی طالب
لما قرأ علی النجاشی سورة مریم قال النجاشی لا تفاوت بین واقعة عیسی وبین المذکور
فی هذا الکلام انتهی کلامه **اقول** فیه نظر من وجوه اما اولا فتکلم عیسی علیه السلام
فی المهد ان کان لبراءة امه کما هو المقصود فکان فیه غرض عظیم وکان اساس لنبوة
عیسی اذ لا یقبل العقول علی اذعان نبوة رجل لم یکن طاهرا فی الانساب فیجب
ان یقع هذه المعجزة علی مشهد عظیم من الناس لیمتنع انکار براءة امه من الفاحشة
علی العقلاء ویکون هذا برهانا باهتا للیهود المفترین علی مریم ولا یحصل هذا الغرض قطعا
اذا وقع عند جماعة قلیلة یمکن لهم اخفاءه وهذا بعید فی العقل بتة ثم لو سلمنا فهذه الجماعة

القليلة ان كانوا النصارى فكيف تتعقل تواطؤهم على اخفاء مثل هذه الفضيلة الجليلة والمعجزة النبيلة التي اختص بها نبيهم دون الانبياء وان كانوا اليهود فالظاهر ان المفترين على مريم كانوا امة اليهود وجمهورهم فايقاع تلك المعجزة الباهرة عند جماعة قليلة منهم يمكن لهم اخفاؤها بحيث لا يمكن اقامة الحجة على الجمهور مما يلغو تلك المعجزة عند العقول وتعالى عنه شان الله سبحانه والظاهر من كلامه هو الاول وثانيا فتكذيب اليهود لا يستلزم سكوتهم والا فيلزم ان يسكتوا عن نبوة نبيهم ايضا لان اليهود كانوا يكذبونهم فيها قطعا بكل قوة وسلطان وظلم وعدوان واذ لم يسكتوا عنها مع هذه المبالغ فسكوتهم عن هذه المعجزة في زمان خلا عنها لا يسلم اصلا وثالثا فالواقعة العجيبة التي بقيت مكتومة الى ستمائة سنة كيف تكون حجة في مقابلة النصارى اذا انكروها وهم اولى الناس واشدهم في ضرورة نقلها واما نقل النجاشي فمجهول السند فلا يعتمد عليه فهذه المعضلة لم تنحل عندي الى الآن والله المستعان ولعل الله يحدث بعد ذالك امرا ثم مما يشكل على الظاهر انه اهل لتقى

ــه ثم بعد تحرير هذا المقام مازلت قلقا متحيرا للجواب التحقيقي عن هذه الشبهة اذ القى الى من بي الكرام انه ينبغي تفحص هذه المعجزة المسيحية في الانجيل وان كنت ناسيا من ذكرها فيه لاني احسن ظني بالعلامة الرازي ومن قبله من المتكلمين كانه ايقنت انهم قد افرغوا الجهد في تحسسها فيه ولو وجدوها فيه لما قنعوا بهذه الاجوبة الواهية فامرت الاخ العزيز المولوي الحاج السيد محمد علي الغونهروي بمطالعة الانجيل فاخذ ينظر فيه اذا خبرني بعد يوم انه ظفر بالمقصود فيه هذه عبارة انجيل لوقا الاصحاح الثاني ولادة المسيح آيه ١٥ ولما مضت عنهم الملائكة الى السماء قال الرجال الرعاة بعضهم

متکلما کذالک منذ اول المهد الی آخر عمره او تکلم آنا فی المهد ثم سکت طویلا الی ان حان حین التکلم کما فی الصبیان فان کان الاول فلزم انه لم یطرأ علیٰ عیسٰی زمان المهد و الطفولیۃ و ہو خلاف البداہۃ و الضرورۃ وان کان الثانی فکیف یرجع عن العقل بالملکۃ الی العقل الهیولانی قهقریا ولاسیما بنی مثله الذی لم یزل مترقیا الی اشرف منازل العقول وان کان معجزۃ آنیۃ کانطاق الشجر و المدر بکلمۃ التوحید مثلا فلیس لہ مزیۃ معتدۃ بہا علی الشجر و المدر و ہو کما تری الا ان یقال ان نفوس الانبیاء و الائمۃ علیہم السلام مخالفۃ بالماہیۃ لسائر النفوس

(بقیہ حاشیہ صفحہ ماقبل) لبعض لنذہب الآن الی بیت لحم و ننظر ہذا الامر الواقع الذی اعلمنا الرب ۱۶ فجاؤا مسرعین و وجدوا مریم و یوسف و طفل مضجعا فی المذود فلما رأوہ اخبروا بالکلام الذی قیل لہم عن ہذا الصبی و کل الذین سمعوا تعجبوا مما قیل لہم من الرعاۃ و اما مریم فکانت تحفظ جمیع ہذا الکلام متفکرۃ بہ فی قلبہا ۲۰ ثم رجع الرعاۃ و ہم یمجدون اللہ و یسبحون علی کل ما سمعوہ و رأوہ کما قیل لہم الاصحاح الاول منہ (۶۴) و فی الحال انفتح فمہ و لسانہ و تکلم و بارک اللہ ۶۵ فوقع الخوف علی کل جیرانہم و تحدث بہذہ الامور جمیعہا فی کل اجبال الیہود (۶۶) فاودعہا جمیع السامعین فی قلوبہم قائلین اتری ماذا یکون ہذا الصبی و کانت ید الرب معہ انتہی لفظہ من طبع بیروت ۱۸۹۸ء وقد ترجم من اللغۃ الیونانیۃ واذن ظہران الخبر الفرقانی صدق مطابق للانجیل وان صاحب ہذہ الشبہۃ کان جاہلا عن الانجیل ولکن الاسف کل الاسف ان الشرکاء فی جہلہ ہذا کانوا جماعۃ منہم ہذا الفقیر و العلامۃ الرازی و جیل من المتکلمۃ الاسلامیۃ قبلہ و اللہ الموفق فافہم ۱۲ منہ

فلا یقاس علیهم باعلی غیرهم من الاحوال فهم عقلاً علماً من مبادی النشاة الناسوتیة فلا یمر علیهم مرتبة العقل الهیولانی کما علی غیرهم یدل علیه الاختبار لسلیم فی آثارهم واخبارهم وافعالهم واحوالهم لمن کتحل عین بصیرته بانوار الحقائق وارتفع نظره عن عالم الطبائع والغواسق قال مولانا المعنوی فی المثنوی

کار پاکاں را قیاس از خود مگیر گرچہ باشد در نوشتن شیر شیر

وبالجملة فارزاقهم الصوریة والمعنویة خصوصاً کنفوسهم حینما کانوا اطفالا اصغاراً ربما کانت مخالفة لارزاق سائر النفوس لان الرزاق الحق یرزق کل نفس بما یشاکله من الارزاق فلا یرزق البقر والغنم طیبات الارزاق الانسانیة ولا بالعکس والا فلا یکون حکیماً وح فالاعجاز المسیحی لم یکن الا لاظهار تکلمه وتعقله عند المهد والا فله قدرة علی الکلام وعقل فائق وتعقل قوی من البدو الی النهایة ومن الله الهدایة۔

قوله علیه السلام

یارازق

لقد تشتت آراء المتکلمة فی مسألة الرزق فنشیر الی محصل اقوالهم معاییر وعلیها وما هو التحقیق عندنا فی مراصد المرصد الاول لغة المتکلمة لضعف عقولهم تاهت آراءهم فی تحدید الرزق فلیس تجمع شیٔ من تعاریفهم شرط الاطراد والانعکاس ولا تخلید

شی منها عن شی من الایراد والفساد فمنها ما ساقہ اللہ الی الحیوان مما ینتفع بہ فید خل
فیہ رزق الانسان والحیوان من الماکول والملبوس ویخرج مالم ینتفع بہ وان کان
السوق للانتفاع لانہ یقال فیمن ملک شیئا وتمکن من الانتفاع بہ ولم ینتفع بہ ان
ذالک لم یصر رزقا لہ فعلی ہذا یصح ان کل احد یستوفی رزقہ ولا یاکل احد رزق غیرہ
ولا الغیر رزقہ اعترض علیہ بانہ یلزم ان یکون الحرام رزقا للہ اذ ینتفع بہ اقول
فیہ ان الاطلاقات العرفیۃ لا تقتنص بہا الحقائق العقلیۃ وقال فی عماد الاسلام
اقول یخالف ہذا التفسیر قولہ تعالیٰ ولو بسط اللہ الرزق لعبادہ لبغوا فی الارض
ولکن ینزل بقدر ما یشاء وقولہ وفی السماء رزقکم وما توعدون وقولہ واللہ یرزق من
یشاء بغیر حساب وقولہ وکاین من دابۃ لا تحمل رزقہا اللہ یرزقہا وایاکم فانہ لا یمکن
انزال ما یستفع بہ الحیوان بالفعل من السماء وکونہ فی السماء وکونہ محمولا علی الدابۃ
ونحو ذالک   واما قولہم کل احد یستوفی رزقہ ولا یاکل احد رزق غیرہ فلیس
مما برہن علیہ بدلیل العقل والنقل انتہی کلامہ اقول یمکن الجواب عنہ اولا اما عن
قولہ تعالیٰ وفی السماء رزقکم فبان المعنی اسباب رزقکم کما فی الصافی او المراد
من السماء السحاب وبالرزق المطر فانہ سبب الاقوات کما فی بعض التفاسیر وح فلا
استبعاد فی کون الرزق فی السماء واما قولہ تع وکاین من دابۃ لا تحمل رزقہا الخ فقال
فی التفسیر الکبیر قیل لا تحمل لضعفہا وقیل ہی کالقمل والبرغوث والدود وغیرہا
وقیل لا تدخر اللہ یرزقہا وایاکم بطریق القیاس ای لا شک فی ان رزقہا لیس

الا باللہ فکذالک یرزقکم فتوکلوا فان قال قائل بان اللہ لا یرزق الدواب بل
النبات فی الصحراء سبب و الحیوان یسعی الیہ و یرعی فنقول الدلیل علیہ من
ثلثۃ اوجہ نظرا الی الرزق والی المرتزق والی مجموع الرزق والمرتزق اما بالنظر
الی الرزق فلان اللہ لولم یخلق النبات لم یکن للحیوان رزق واما بالنظر
الی المرتزق فلان الاغتذاء لیس بمجرد الابتلاع بل لابد من تشبیہ بالاعضاء
حتی یصیر الحشیش عظما ولحما وشحما وما ذالک الا بحکمۃ اللہ حیث خلق فیہ جاذبہ وماسکہ
وہاضمۃ و دافعۃ وغیرہا من القوی و محض قدرۃ اللہ وارادتہ فہو الذی یرزقہا
واما بالنظر الی المرتزق والرزق فلان اللہ لولم یہد الحیوان الی الغذاء لیعرفہ
من الشم ما کان یحصل لہ اغتذاء الا تری ان من الحیوان ما لا یعرف نوعا من
انواع الغذاء حتی یوضع فی فمہ بالشدۃ فیذوق فیاکلہ بعد ذالک فان قال قائل
کیف یصح قیاس الانسان علی الحیوان فیما یوجب التوکل والحیوان رزقہ لا یتعرض
الیہ اذا اکل منہ الیوم شیئا وترک لقیتہ یجدہا غدا امامہ الیہ احدیدا والانسان
ان لم یاخذ الیوم لا یبقی لہ غدا شئ وایضا حاجات الانسان کثیرۃ فانہ یحتاج
الی اجناس اللباس وانواع الاطعمۃ ولا کذالک الحیوان وایضا قوت الحیوان
مہیا وقوت الانسان یحتاج الی تکلف کالزرع والحصاد والطحن والخبز فلو لم
یجمعہ قبل الحاجۃ ما کان یجدہا وقت الحاجۃ فنقول نحن لا نقول ان الجمع یقدح
فی التوکل بل قد یکون الزراع الحاصد متوکلا والراکع الساجد غیر متوکل لان

من یزرع یکون اعتماده علی اللہ واعتقاده فی اللہ انہ ان کان یرید یرزق من غیر
زرع والکان یرید لایرزق من ذالک الزرع فیعمل وقلبہ مع اللہ ہو متوکل حق
التوکل ومن یصلی وقلبہ مع مافی ید زید وعمرو ہو غیر متوکل واما قولہ حاجات
الانسان کثیرة فنقول مکاسبہ ایضا کثیرة فانہ یکتسب بیده کالخیاط والنساج و
برجلہ کالساعی وغیره وبعینہ کالناطور وبلسانہ کالحادی والمنادی وبفہمہ کالمہندس
والتاجر وبعلمہ کالطبیب والفقیہ وبقوة جسمہ کالحمال والغسال والحیوان لامکاسب
لہ فالرغیف الذی یحتاج الیہ الانسان غدا او بعد غد بعید ان لایرزقہ اللہ مع
ہذه المکاسب فہو اولی بالتوکل وایضا اللہ خلق الانسان بحیث یاتیہ الرزق وشاء
فان اللہ ملک الانسان عمار الدنیا وجعلہا بحیث تدخل فی ملکہ شاء ام ابی حتی ان
نتاج الانعام وثمار الاشجار تدخل فی الملک وان لم یرده مالک النعم والشجر وان مات
قرن ینتقل الی قرن آخر قہرا شاء ام ابا ولیس کذالک حال الحیوان اصلا فان
الحیوان ان لم یات الرزق فاذن الانسان لو توکل کان اقرب الی العقل من توکل
الحیوان انتہی کلامہ وانما نقلناه بتمامہ مع حصول الغرض بجملۃ منہ لکونہ مشتملا علی
فوائد حکمیۃ فی الرزق وبالجملہ فقولہ لایمکن کون الرزق محمولا علی الدابۃ لیس بشئ
لان المراد لاتحمل اسباب رزقہا ما یصیر بعد الاغتذاء غذاء بالفعل وکذا قولہم لا
تدخر رزقہا فان ادخار الرزق شئ غیر الرزق نفسہ ولا استحالۃ فیہ وکذا قولہ تعالیٰ
واللہ یرزق من یشاء بغیر حساب فان المراد بہ علی ما فی بعض التفاسیر الثواب العظیم

لایاتیہ الرزق

فی الآخرۃ فلا علاقۃ لہ اذن بالرزق الحیوانی الذی جری فیہ الکلام حتی یتجہ
علیہ ہذا الایراد ثم لم لا یجوز ان یکون المراد بہ بغیر حسبان کما فی قولہ تعالی یرزقہ
من حیث لا یحتسب و اما قولہ تعہ و لو بسط اللہ الرزق الآیۃ فالرزق ہہنا بمعنی الغنی
فانہ قد یطلق علیہ یدل علیہ عبارۃ التفسیر الصافی لبغوا فی الارض لتکبروا و افسدوا
بطرا القمی قال الصادق علیہ السلام لو فعل لفعلوا و لکن جعلہم محتاجین بعضہم
الی بعض و استعبدہم بذالک و لو جعلہم کلہم اغنیاء لبغوا انتہی لفظہ و ہذا ینافی کونہ
بمعنی ما ینتفع بہ الحیوان بالفعل کما لا یخفی و کذا وقع فی القاموس الرزق بالکسر
ما ینتفع بہ کالمرتزق و المطر انتہی و ہذا یؤید ما تلوناہ علیک[۵] فافہم و ثانیا فقولہ لعدم
دلیل العقل و النقل علی قولہم بان کل احد یستوفی رزقہ و لا یاکل رزق غیرہ یدل
علی غفلۃ عظیمۃ منہ عن العلوم العقلیۃ و النقلیۃ و الا فقد قام البرہان العقلی
و الدلیل النقلی علی ہذہ المسألۃ اذا اخذ الرزق بہذا المعنی الذی بنی علیہ ہذا الکلام
اما برہان العقل فانہ تعالی یعلم ذاتہ و ما یوجب ذاتہ علی ترتیب الاقدم فالاقدم
و ہکذا الی ادنی المراتب فہو قد عقل جمیع الموجودات من جہۃ عقلہ لذاتہ لان عقلہ
لذاتہ علۃ تعقل ما یقتضیہ ذاتہ و ان کان بالقصد الثانی و کل ما یعقلہ لا بد و ان
یوجدہ لان علمہ علم فعلی لاجل کون علمہ عین ذاتہ فقد ترتب وجود جمیع الموجودات
عن علمہ بذاتہ و بما یوجبہ ذاتہ من المبدعات و الکائنات لان اللہ علم وجود الکل

---

[۵] اشارۃ الی انہ یجوز کون الرزق مشترکا او یکون اطلاقہ علی ہذین المعنیین بالمجاز و لا ضیر فیہ ۱۲ منہ

من ذاته فكما ان تعقله لذاته لايجوز ان يتغير فكذالك تعقله لكل ما يترتب عن ذاته
لكل ما يعقل وجوده عن ذاته وعن عقله لذاته لايجوز ان يتغير بل يجب وجود كل ذالك
على الوجه الذي عقله و وجود انواع الحيوانات وبقاءها متعقل له تعالى بلا شك
فيه ولا خلاف لاحد من العقلاء وخصوصا وجود النوع الانساني وبقاءه وكذا سائر
الانواع الحيوانية المتوالدة ولما كان وجود النوع انما يبقى مستحفظا اذا لم يكن لواحد
من اعداده الديمومية الشخصية يتعاقب باشخاصه وبلوغ كل شخص منها الى كماله
الذي يمكن بان يولد شخصا آخر مثله وبلوغه الى ذالك الكمال لايمكن الا ببقاءه
مدة يصل فيها اليه وبقاءه تلك المدة لايمكن الا بما به قوام حيوة البدن من الرطوبات
الغريزية التي هي ابدا في التحلل والذوبان والنقصان بواسطة استيلاء الحرارات
الداخلية والخارجية عليها فيحتاج في تحللها وذوبانها ونقصانها كل لحظة الى
البدل وهو الرزق الصوري فقوام الحيوة البدنية بالرزق ولما تقرر انه تعالى
يعقل وجود الكل من ذاته وينال اسبابها وعللها من ذاته ووجود ما يعقل من
ذاته واجب ويعقل بقاء النوع الانساني ببقاء الاشخاص وتناسلهم ببقاء كل شخص
مدة بما به قوام حيواته وهو الرزق والرزق انما يكون من النبات والحيوان كالخبز
واللحم والفواكه والحلاوي فوجب ان يكون الرزق مضمونا بتقدير الروف الرحيم
ولذالك قال وفي السماء رزقكم وما توعدون فورب السماء والارض انه لحق مثل ما
انكم تنطقون فوجب ان يكون الرزق حلالا كان شرعا او حراما كرزق سائر الدواب

فيجب وجود هذا النوع وبقاءه

واجبا من قبل الله وجوبا عقلیا کما قال و ما من دابة الا علی الله رزقها واذن ظهران کل احد ینال رزقه لا رزق غیره والا فیلزم تطرق الخلل والفساد والغلط فی العنایة الالٰہیة والنظام الکونی وهو محال وسیجیٔ لهذا مزید ایضاح ان شاء الله تعالیٰ واما دلیل النقل فالحدیث الذی نقله من الکافی عن النبیؐ ان روح القدس نفث فی روعی انه لا یموت نفس حتی یستکمل رزقها فالعجب کیف لا یتعقل الحدیث الذی نقله بعد سطرین وینکر دلیل النقل واذن فقد تلخص ان الواجب عاقل لذاته وهو یستلزم علمه لمجعولاته ومنها علمه بالنوع الحیوانی والانسانی وافراده ولما کان علمه فعلیا وهو علة لوجود کل فرد فرد منه وکما انه علة لوجوده فکذالک علة لبقاءه ولا یمکن بقاءه الا بایراد بدل ما یتحلل من رطوبات الاصلیة وحرارته الغریزیة بالمطعومات والمشروبات کما تقرر فی الطبعی والطب وهذا هو المراد بالرزق فی کلام هذا القائل فهذا الرزق مما لا بد ان یستوفیه کل احد بما یختص به لا یاکل رزق غیره اصلا وهذا البرهان یکفی لمن عرف وانصف ویؤیده حدیث الکافی باصرح لفظ فتبصر وقل الحق ولا تخف۔

ومنها الرزق کل شیٔ یوکل او یستعمل واورد علیه بان الله امرنا بالانفاق مما رزقنا فی قوله ومما رزقناهم ینفقون فلو کان الرزق هو الذی یوکل لما امکن انفاقه ومنها الرزق هو ما یملک واعترض علیه بقولهم اللهم ارزقنی ولدا صالحاً وزوجة صالحة وعقلا اعیش به ولیست هذه الاشیاء مملوکة له وایضا البهیمة یکون لها رزق ولا یکون مملوکا له وقالت المعتزلة الرزق تمکین الحیوان من الانتفاع بالشیٔ

ولا یمکن لاحد المنع منہ واخرجوا الحرام بہذا القید کما ہو مذہبہم وسیاتیک بیانہ ومایرد علیہ فی المرصد الثانی ان شاء اللہ وبالجملہ فہذہ نبذۃ من مشاغباتہم ومن اراد الاطلاع علی تشویشات المتکلمۃ وہیمانہم درکاکاتہم وخرافاتہم فی تعریفات الرزق فلیرجع الی شرح المقاصد ولینظر فیہ نظر نقد وتحقیق لا نظر تقلید وتصدیق والا فمن الواضح ان التفتازانی علامۃ الاشاعرۃ وقدوتہم لیس ہمہ الا تقلید قدمائہم وتشیید مسالکہم الا ماشذ فرانا الاعراض عن اتمام تلک الخرافات وردہا والاقتصار علی الایما اولی. **المرصد الثانی** اختلفت کلمۃ المتکلمۃ فی ان الحرام رزق ام لا فذہبت متکلمۃ الامامیۃ والمعتزلۃ الی انہ لیس برزق والاشاعرۃ الی انہ رزق استدلت الفرقۃ الاولی علی مطلوبہم بوجوہ الاولی قولہ تعالی مدح اللہ العباد علی الانفاق مما رزقہم فلو کان الحرام رزقا لوجب ان یستحقوا المدح اذا انفقوا من الحرام وذالک باطل بالاتفاق الثانی لو کان الحرام رزقا لجاز ان ینفق الغاصب منہ لقولہ وانفقوا مما رزقناکم واجمع المسلمون علی انہ لا یجوز للغاصب ان ینفق مما اخذہ بل یجب علیہ ردہ فدل علی ان الحرام لا یکون رزقا وثالثہا قولہ تعالی قل ارئتم ما انزل اللہ لکم من رزق فجعلتم منہ حراما وحلالا قل اللہ اذن لکم ام علی اللہ تفترون فبین ان من حرم رزق اللہ فہو مفتر علی اللہ فثبت ان الحرام لا یکون رزقا والرابع خبر رواہ ابو الحسین فی کتاب الغرر باسنادہ عن صفوان بن امیہ قال کنا عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اذ جاءہ عمرو بن قرہ فقال یا رسول اللہ ان اللہ کتب علی الشقوۃ

فلا اری ارزق الا من دنی بکفی فائذن لی فی الغناء من غیر فاحشة فقال
علیه السلام لا آذن لک و لا کرامة و لا نعمة کذبت ای عدو الله لقد رزقک الله رزقا
طیبا فاخترت ما حرم الله علیک من رزقه مکان ما احل الله لک من حلاله اما انک
لو قلت بعد هذه المقالة شیئا ضربتک ضربا وجیعا اقول من غریب الاغلاط ههنا
ان الفاضل العلام صاحب عماد الاسلام قد نسب الی المعتزلة انهم استدلوا علی
مطلوبهم بحدیث الکافی هذا عن ابی حمزة الثمالی عن ابی جعفر علیه السلام قال قال
رسول الله فی حجة الوداع الا ان الروح الامین نفث فی روعی انه لا یموت نفس
حتی یستکمل رزقها فاتقوا الله واجملوا فی الطلب لا یحملنکم شیء من الرزق ان تطلبوه بشیء
من معصیة الله فان الله قسم ارزاقه بین خلقه حلالا ولم یقسمه حراما فمن اتقی الله
وصبر اتاه رزقه من حله ومن هتک حجاب ستر الله فاخذه من غیر حله قص به من
رزقه الحلال و حوسب علیه انتهی ولیس عند المعتزلة وزن لاحادیث الکافی لیتمسکوا
بها فی اثبات مذهبهم وانما اعتمادهم فی الحدیث وفروع الفقه علی مسلک اهل
السنة والجماعة الخامس ان الله منع المکلف من الانتفاع بالحرام وامر غیره بمنعه من
الانتفاع به ومن منع من اخذ الشیء والانتفاع به لا یقال انه رزقهم ایاه الا تری انه
لا یقال ان السلطان قد رزق جنده مالا قد منعهم من اخذه وانما یقال انه رزقهم
ما مکنهم من اخذه ولا یمنعهم منه ولا امر بمنعهم منه واجابت الاشاعرة عن التمسک
بالآیات بانه وان کان الکل من الله لکنه کما یقال یا خالق المحدثات والعرش

والكرسي ولا يقال يا خالق الكلاب والخنازير وقال عينا يشرب بها عباد الله
فخص اسم العباد بالمتقين وان كان الكفار ايضا من العباد فكذا ههنا خص اسم
الرزق بالحلال على سبيل التشريف وان كان الحرام رزقا ايضا وعن الخبر بانه حجة
لنا لان قوله فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه صريح في ان الرزق قد يكون
حراما وعن الخامس بان هذه المسألة محض اللغة وهو ان الحرام هل يسمى رزقا ام لا ولا مجال
للدلائل العقلية في الالفاظ هذا ما قالوه اقول هذه الاجوبة مما يلوح عليها آثار الركاكة
عند التأمل اما في الجواب عن الآيات فانه يقال انه تعالى خالق الكلاب والخنازير
كما يقال انه خالق العرش والكرسي ولا ضير فيه عقلا ولا شرعا وكذا كون الكفار
عباد الله بمعنى كونهم مخلوقين له واما المتقون فانهم عباد بمعنى زائد عليه وهو انهم
يجعلون انفسهم وجوارحهم وقفا لخدمته وطاعته فاضافة التشريف فيهم لا ينافي
كون الكفار عبادا ومخلوقين له مثلهم ولكن لا يصح قياسه فيما نحن فيه من المسألة لان
البرهان قد دل على استواء الكفار والمتقين في الخلق وكونهم مجعولين له
بلا خلاف بخلاف هذه المسألة فانه وقع فيها اختلاف العقلاء وتعارضت فيها
الادلة والعجب انه استهان بالاطلاقات العرفية في الجواب عن الخامس مع انه
تمسك بها في اوائل الجواب صريحا فهل هذا الا تهافت واضح مع ان المعتزلة لم
يتمسكوا بالاطلاقات اللسانية في الاستدلال بالآيات وانما مرجع احتجاجهم بها الى
دليل العقل والحسن والقبح العقليين كما لا يخفى على المتامل واما عن الخبر فلو كان

الحرام رزقا له تعالى لما كان لهذا التعبير والتانيب اى التقبيح الصريح والتوعيد الفضيح
معنى والاضافة يكفيه ادنى ملابسة ومناسبة فضلا عما ههنا من كون نفس الشئ
المرزوق من حيث هو هو مجعولا له تعالى واما عن الخامس فانه غالط فيه بتصويغ
البحث فى الالفاظ من قوله لايقال انه رزقهم اياه والمراد انه يستقبح العقل اعطاء
الشئ وتمكين من الانتفاع به مع زجر المعطى ومنعه اياه عن الانتفاع به لا دخل
فيه للاطلاق العرفى كما لايخفى

ثم ان لصاحب عماد الاسلام ههنا تحقيقا لا ارضى به فقال التحقيق عندى
ان الرزق بمعنى المرزوق لايتصف بالحل والحرمة لان المرزوق ليس فعلا للعباد
حتى يتصف به وايضا المرزوق مخلوق الله لا هو عين خلقه وايجاده فلا يتصف بالحسن
والقبح ايضا فاتصاف الرزق بالحلال والحرام على سبيل المسامحة فما هو الحق هو ان
الله خلق الرزق وجعل سبيلا لتحصيله فهو تعالى رازق بمعنى خالق الرزق وبمعنى جاعل
السبيل لتحصيله فمن تصرف فى رزقه من غير سبيله فهو مرزوق بمعنى ان رزقه تعالى
قد وصل اليه وهو انتفع به وان صار آثما لله وتصرف فى ملكه بدون اذنه ومن
تصرف فى رزقه من سبيله فهو مرزوق قد رزقه الله واجازه بالانتفاع به ورضى عنه
وهو المعنى من قوله ومما رزقناهم ينفقون والظاهر ان هذا هو الذى يساعده العقل
والنقل واما ما قال الفريقان فهو بالاعراض حقيق **اقول** فيه نظر من وجوه اما
اولا فانه عدول عن مسلك الامامية من ان الحرام ليس برزق وانما هو بالحلال

فقط فهذا لا معنى له الا ان الرزق لا يسمى به مستندا الى الله الا ان يتصف بالحلة واذا
لم يكن متصفا بها كالحرام فلا يكون لهذا القول تعلق بهذا المذهب الذي التزم تقليده
وتائيده وثانياً انه خروج عن حريم النزاع لانه انما وقع في معاني الرزق وتعريفاته
واطلاقاته فلا يدري انه اختار اي معانيه ليتفرع عليه هذا التحقيق فهذا الاهمال و
التضييع للاصل والتعرض للفرع صريح خطأ في طريق المناظرة وثالثا انه ان اراد بالمرزوق
الشي المرزوق مع قطع النظر عن تعلق الرزق به فلا علاقة له بهذه المسألة وهو ظاهر وان
اراد به من حيث تعلق الرزق به فيتعلق به الحلة والحرمة لا محالة في طريقة المتكلمة ورابعاً
قوله المرزوق مخلوق الله لا عين خلقه وايجاده اه ان اراد بالايجاد النسبة الاضافية
التي بين الخالق والمخلوق فهذه النسبة الاضافية الغير المستقلة لا تكون محكوما
عليها بالحسن والقبح وهو ظاهر وان اراد به الموجد من حيث هو موجد فهو متصف بالحسن والقبح والخير
والشر ضرورة عقلية وان اراد به ما به الايجاد ومنشاره فهو تعالى حسن كله وجمال كله
وبهاء كله لا يتطرق اليه شيء من الشر والقبح اصلا كما تقرر في الفلسفة الالهية وخامساً
ان اتصاف الرزق بالحلال والحرام ان كان بالمسامحة والمجاز فيلزم ان يكون
المال المسروق حراما بالمجاز ولا اظن ان الشريعة الاسلامية يسوغ هذا ابدا وسادسا فلان
خلق الرزق وجعل السبيل الى تحصيله ان اراد به السبيل الشرعي فموصل الرزق الى
العبد على هذا الوجه ان كان هو الله فموصل الرزق اليه على غير الوجه الشرعي ان كان
هو العبد والشيطان فيرجع الى تقرير مبدئين احدهما للخير وثانيهما للشر كما هو مسلك

الثنویة وہو کما تری وان کان ہو اللہ فہذا یؤل الی مذہب الاشاعرة من ان
رازق الحرام ایضاً ہو اللہ و ہو تیحاشی عنہ ان کان المراد ان الرزق مطلقاً والحرام
یصل بنفسہ الی العباد کلیتہ فہذا خلاف الضرورة لاحتیاج الناس الی تحمل المساعی
الشاقة فی تحصیلہ من الحرام والحلال جمیعاً وسابعاً قولہ وان صار آثما للہ اہ
فہذا بالحقیقة راجع الی مذہب المعتزلہ من ان الحرام لیس برزق لانہم قیدوہ بما لیس
لاحد منعہ علی ما فی شرح التجرید الجدید و شرح المواقف وقد منعہم اللہ من اکتسابہ وثامنا
لا نسلم اذن قولہ فہذا امما یساعدہ العقل والنقل جمیعا الا اذا خرج عن عہدة جواب الاشاعرة
فیما اجابوہ عن حجج المعتزلہ من کل الوجوہ وعما استدلوا علی مذہبہم ولم یقع منہ
کذالک ہہنا والا فیرد علیہ کل ما یرد علی المعتزلہ من الاشاعرة کما لا یخفی ثم قال فی
عماد الاسلام ولقد اجاد ما قال مولانا المجلسی فی البحار اقول لکان المراد بقولہم
الی الاشاعرة رزقہم اللہ الحرام انہ خلقہ ومکنہ من التصرف فیہ فلا نزاع فی ان اللہ
رزقہم بہذا المعنی وان کان المعنی انہ المؤثر فی افعالہم وتصرفاتہم فی الحرام فہذا انما
یستقیم علی اصلہم الذی ثبت بطلانہ وان کان المعنی انہ قد قضی فیہم فیہ باحد المعانی
التی مضت فی القضاء والقدر او خذلہم ولم یصرفہم جبرا عن ذالک فبہذا المعنی
یصدق انہ رزقہم الحرام واما ظواہر الآیات والاخبار الواردة فی ذالک فلا
یریب عاقل فی انہا منصرفة الی الحلال انتہی کلامہ اقول اظن ان مولاہ المجلسی غالط
او خابط فی ہذا الکلام من وجوہ اما اولا فقولہ لا نزاع فیہ عجیب منہ فان النزاع واقع فیہ

لان المعتزلہ قالوا ان اللہ لم یخلق الحرام من حیث ہو حرام بناءً علی اصلہم من
اختیاریۃ افعال العباد بخلاف الاشاعرۃ وقالت المعتزلہ ان اللہ لا یعطی العباد الحرام
ولا یرزقہم بہ لان اعطاء اللہ ما ینتفع بہ العبد لا یکون الا اجلالا لہ ولیس فی الحرام
اجلال لہ فلا یعطیہ ولا یرزقہ وثانیا قولہ ان کان المعنی انہ الموثر فی افعالہم اہ مما لا
تحصل لہ لانہ لا ریب فی انہ یرجع الی ہذا الاصل مذہبہم فی الرزق وہو مرادہم و
مقولہم قال فی المواقف الرزق عندنا کل ما ساقہ اللہ الی العبد فاکلہ فہو رزق
من اللہ حلالا کان او حراما اذ لا یقبح من اللہ شئ واذن فلا معنی للتشکیک بقولہ وان
کان اہ وثالثا انہ لا یجری فی قولہم ہذا من معانی القضاء والقدر الا ما یطابق مسألۃ
لا موثر فی الوجود الا اللہ وانہ خالق افعال العباد مطر فالایماء الی المعانی الآخر
مما لا حاصل لہ وکذا ایراد مسألۃ الخذلان والتوفیق فی قولہم ہذا مما یطابق مسلک
المعتزلہ فضول من الکلام ورابعا لا نسلم ان ظواہر الآیات والاخبار منصرفۃ الی الحلال
لانہا متعارضۃ کما یظہر من الرجوع الی حجاج الاشاعرہ وسیاتی ان شاء اللہ طرف
منہا فالمعول فی مثل ہذا المقام الی الدلائل العقلیۃ واذن ظہر انہ لیس فی کل ہذا
الکلام جودۃ او جدۃ یستحسنہ العقلاء او یستعذبہ الا ذکیا الا ان الطائفۃ الجلبیۃ من قشریۃ
الشیعۃ یرون تقلیدہ وتحمیدہ فی کل رطب ویابس من اجل ارکان الایمان فنقتصر
ولا نجم وحتجت عشائر الاشاعرۃ علی مذہبہم بوجوہ الاول ان الرزق فی اصل
اللغۃ ہو الحظ والنصیب فمن انتفع بالحرام فذالک الحرام صار حظا ونصیبا لہ فوجب

ان يكون رزقا له الثاني قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقد
يعيش الرجل طول عمره لا ياكل الا من السرقة فوجب ان يقال انه طول عمره لم ياكل
من رزقه شيئاً وللبهائم رزق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة والجواب عن
الاول سلمنا انه صار الحرام رزقا للحيوان والانسان بهذا المعنى اللغوي ولكن لا كلام
فيه وانما هو في انه رزق الله ام لا وليس اللغة مما يمكن به حل هذا النزاع اصلا كما لا يخفى
وعن الثاني انه ان كانت هذه القضية شرطية فالمقدم لم يتحقق في الواقع اصلا لانه
ما من حيوان وانسان الا وهو منتفع بالنسيم وكرة الهواء والماء في التنفس والارض لانه
يستقر عليه لا محالة وكذا من ضوء الشمس وطلوعها وغروبها وكذا في الرحم من الاغذية
الطمثية وفي الرضاعة من الاغذية اللبنية وما يماثلها وكل ذالك لم يحصل من الحرام
والسرقة وان كانت حملية فهي بعدم التحقق اولى واما البهائم فاذا لم يتحقق فيها حل
ولا حرمة لعدم التكليف فهي عن مورد النزاع خارجة فافهم

مسألة فقهية وحل عقدة كلامية

قد اورد سلطان الحكماء والمتكلمين في التجريد بحثاً فقهيا في هذه المسألة بان السعي
في تحصيل الرزق قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله
وقد يباح عند تكثير المال من غير ارتكاب منهي عنه وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات
كالغصب والسرقة والربا وقد كان اللائق بمحله ان لا يكون في فن الكلام بل في الفقه
كما في مسألة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومسائل التوبة ولصاحب الشرح المقاصد

شغف فی الاکثار من ہذہ المسامحۃ والامر ہیّن ولکن لصاحب شرح التجرید الجدید ہہنا زلۃ یجب التنبیہ علیہا فانہ قال ما کان من الرزق حلالا مباحا فما اتی العبد منہ بنصب وتعب فالعبد ہو الرازق لنفسہ واما اتاہ منہ بغیر فعلہ فہو من اللہ والرازق لہ فی ذالک الرزق ہو اللہ تعالی انتہی اقول ہذا الکلام وان تکلم بہ من قبل المعتزلۃ ولیس ہو مسلکہ الخاص لانہ اشعری العقائد ولکنہ بعید عن التحقیق لانہ لا حاجۃ الی تقریر رازقین احدہما العبد ثانیہما الواجب الجواد والحق لان اکتساب العبد للرزق لا یخیل الا الی انہ فاعل طبعی لہ وما ہو الا انہ مبدء التحریک قواہ واعضائہ وجوارحہ لتحریک شیئ خارج منہ وجذبہ الیہ مما یلائم طبائع قواہ والحرکۃ کما تقرر ماحقیقتہ الا انہ کمال اول لما ہو بالقوۃ ولکن من حیث ہو بالقوۃ لا من ہو بالفعل فہو امر ما بین صرافۃ القوۃ ومحوضۃ الفعل ولیس ہو بفاعل الہی لہ قال الشیخ الرئیس فی الفصل الاول من المقالۃ السادسۃ من الہیات الشفاء فلاسفۃ الالہیین لیسوا یعنون بالفاعل مبدأ التحریک فقط کما یعنیہ الطبعیون بل مبدأ الوجود ومفیدہ مثل الباری للعالم واما العلۃ الفاعلیۃ الطبعیۃ فلا یفید وجودا غیر التحریک باحد انحاء التحریکات فیکون مفید الوجود فی الطبعیات مبدأ حرکۃ انتہی لفظہ فالعبد فی کسب الرزق و نصبہ وتعبہ وتحصیلہ لا ہم ولا حظ لہ الا انہ یحرکہ الی نفسہ ویطلبہ الیہ لیستوفی منہ حظوظ قواہ الطبعیۃ والحیوانیۃ والنفسانیۃ ضروریا او غیر ضروری وہو مع ہذا الضعف علی خطر عظیم من حصولہ ونیلہ فربما خاب املہ وضاع عملہ اذا تعارضت الاسباب

الطبيعية الهيولانية والعلل الفضائية والقدرية واذن فلا يجوز عند العقل البرهاني ان يحسب الفاعل الطبعي المحرك الهيولاني الذي لا هو الا انه مبدأ الشي هو ضعف الموجودات وهي الحركة والقطعية منها وقد انكر وجودها الخارجي جماعة رازقا لنفسه ولغيره فلئن سماه محركا ومتحركا اقرب الى الحق والصواب من ان يسميه رازقا فلا رازق في الوجود الا من هو فاعل الهي وما هو الا هو فان سخر الاسباب الطبعية والارادية والعلل الفضائية والقدرية الى غرض ما من الاغراض والآمال وحركة ما من الحركات الحيوانية والانسانية نيا له الرزق ونظيره الا فلا ولا يبعد ان يكون الدعاء والصدقة ايضا من بعض الاسباب الناقصة القدرية لازدياد الرزق وكفى هذا الهامد خلافيه لورود الثناء عليهما في الشرائع والنواميس الالهية في الامم القديمة والحديثة هذا هو التحقيق عند هذا الكئيب الحزين المسكين المشكين في هذه المسألة ومن الله التوفيق۔

المرصد الثالث

هل رزق العباد ينقص ويزيد ام لا

فان اريد بانه كذالك في علم الله فلا يصح لانه قد علم قبل تكوين عبده مدة عمره ومقدار رزقه فلو جوزنا فيه الزيادة والنقصان للزم جهله وهو محال وان اريد انه كذالك في علم العباد بالنسبة الى احوالهم المتجددة فيجوز ولعله مناط آيات بسط الرزق وقدره وكذا الآيات والاخبار المتعلقة ببعض الاعمال الموجبة لها مثل قوله تعالى ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله ولكن يبقى البحث بان علم الله لا يتغير فيجب ان

یرزقہ بما علم من مقدار سواء کان ذالک بعمل ام لا فنقول علم اللہ محیط بالاسباب والمسببات فان علم بوقوع سبب الزیادۃ فیزید والا فینقص ولکن لا یکون علمہ علۃ لفعل العبد الذی جعلہ الشریعۃ سببا للزیادۃ والنقصان معدا لک فلا یطرا ان فی علمہ القدیم وان ارید باعتبار الواقع فالواقع اما بحسب الخارج او العلم والاول اما باعتبار مدۃ عمرہ من اولہ الی آخرہ جمیعا بالاعتبار الدہری او بحسب احوالہ المتجددۃ الزمانی والثانی اما باعتبار العلم الزمانی المتجدد للعباد وباعتبار علم الواجب الازلی السرمدی وقد مر الکلام فی ہذہ الشقوق واما الاول باعتبار الرزق العام بالقوۃ من موالید الکائنات کالنباتات والحیوانات فیزید وینقص بالاسباب سماویۃ من الفصول و والامطار فی الجدب والخصب والاسباب الارضیۃ کوضع الحکومت وقہر السلطنۃ فانہا اذا طمعت فی اموال الناس افقرت دارہم واقفرت دیارہم ووضعت المکوس الثقال علی ما ینط علیہ بقائہم ومعاشہم من الماء والکلاء والدواب والدہن للسرج والحبوب والسلح والمراکب حتی علی ما یتصدقون بازاء الخدمت وغیر ذالک مما خلق اللہ علی الارض وعملتہ ایدی الناس وکسبہ جہدہم وقطعت عنہا تصرفاتہم فیقع البشر فی القحط والغلاء وارتضوا بالضنک والمحل والشقاء ورضخوا بقواضب انواع البلاء وطحنوا بالفاقۃ والطاعون الوباء لفساد الہواء والغذاء فرہقوا بالموت والفناء وبالعبودیۃ والعناء ظہر الفساد فی البر والبحر بما کسبت ایدی الناس۔

واذا کانت عادلۃ معتدلۃ کانت احوال الدنیا بخلافہ من السعادۃ والبہجۃ والنضارۃ

من كثرت الارزاق ورخص الاسعار فقد رأيتا في كتاب آئين اكبري للوزير الفاضل
والاديب الكامل ابو الفضل بن مبارك ان الحنطة كانت في ذالك العصر اربعين ثارعلى
اربع آنة وكذا غيره من الاجناس والحبوب مما لعدها في زماننا هذا امامن قبيل الاعجا
والكرامة اوكذبا واختلاقا اومبالغة لانها خلاف المعهود المعتاد ومنذ قرون متطاولة
في هذه الدولة العيسوية واما الآن فشرح الاسعار مما يسعر النيران في الجنان والعيان
يغني عن البيان والله المستعان وبالجملة اذا وعيت هذا الاجمال والتفصيل دريت انه
يرتفع به الافتقار الى قشريات الظاهرية من الفقهاء والمحدثين في هذه المسألة مما تراها
اذاحيصت من جانب تهكت من آخر فافهم ولاتجمد وان شئت فتحمد

المرصد الرابع

التحقيق عندنا ان للرزق اطلاقات ثلثة الاول على سبك لسان الجماهير و
هو ماينتفع به الحيوان مطلقا امابالفعل اوبالقوة حلالا كان اوحراما ماكولا اومشروبا
اوملبوسا اومركوبا ضروريا كان اوزائدا اوزينة وان كان من الاسباب البعيدة
التي يتوقف عليه الانتفاع توقفا بمعنى لولاه لاتمنع اوان وجد فوجد ليدخل فيه
الحركات الفلكية والادوار النجومية من الشمس والقمر والارض والسماء وماضاهاه واذن
فيندفع تشويشات المتكلمين في تعريف الرزق فافهم۔

الثاني على اصطلاح الطبيب والطبعي ويقال له الغذاء وهو في عرف هذا الفن يطلق
على معنيين احدهما مايصير جزءا من الاعضاء الحيوانية حين صيرورته جزءا ويقال له الغذاء

بالفعل وثانیہما لما یصلح اذا ادرد البدن ان یصیر جزء آلہ کالخبز واللحم ویقال لہ الغذاء بالقوۃ
الثالث علی ذوق الفلاسفۃ الالہیئین فالرزق عبارۃ عن افاضۃ الکمالات
الاولی والثانیہ من الواجب الحق جل شانہ علی الاشیاء، واحسن العبارات فے
تعریفہا ما افادہ الشیخ الرئیس فی کتاب التعلیقات ہذہ لفظہ وکما انہ تعالیٰ یعطی کل
شئی ما یحتاج الیہ فی وجودہ وبقاءہ فکذالک یعطیہ ما فوق المحتاج الیہ فی ذالک
مثل ان یعطی الانسان الحکمۃ وعلم الہیئۃ اذ لیس الانسان محتاجاً فی وجودہ وبقاءہ الی
علم الہیئۃ فما لابد منہ فی وجودہ ہو الکمال الاول و ذالک الآخر ہو الکمال الثانی
فواجب الوجود یعلم کل شئی کما ہو باسبابہ اذ یعلم کل شئی من ذاتہ التی ہی سبب کل شئی
لا من الاشیاء التی ہی من خارج فہو بہذا المعنی حکیم وحکمۃ علمہ بذاتہ فہو حکیم فے علمہ محکم
فی فعلہ فہو الحکیم المطلق تعلیق وایضاً واجب الوجود ہو علۃ کل موجود وقد اعطی کل موجود
کمال وجودہ وزادہ ما یحتاج الیہ فی وجودہ وبقاءہ وزادہ ایضاً ما لا یحتاج الیہ فی ہذین
وقد دل القرآن العزیز علی ہذا حیث یقول ربنا الذی اعطی کل شئی خلقہ ثم ہدیٰ فالہدایۃ
ہو الکمال الذی لا یحتاج الیہ فی وجودہ وبقاءہ والخلق ہو الکمال الذی یحتاج الیہ فی وجودہ وبقاءہ و
ایضاً حیث یقول الذی قدر فہدیٰ وحیث یقول الذی خلقنی فہو یہدین والحکماء یسمون ما یحتاج
الیہ الشئی فی وجودہ وبقاءہ الکمال الاول وما لا یحتاج الیہ فی وجودہ وبقائہ الکمال الثانی
انتہی کلامہ فما یرزق الواجب جلشانہ اولاً ہو افاضۃ الوجود المطلق بمعنی ما بہ الموجودیۃ
علی مہیات الاشیاء لا المعنی المصدری والوجود المطلق ہو الذی یکون موضوع الحکمۃ

الالهیة وهو الکمال الاول ومحمولاتها ما یعرض اولا وبالذات للموجود بما هو موجود من غیر ان یحتاج الی ان یصیر طبیعیا او تعلیمیا فان مطالبهما محمولات لا یعرض للموجود المطلق الا بعد ان یصیر امرا خاصا من باب الحرکات والمتحرکات او من باب المقادیر المتصلات والمنفصلات ثم لم یقع الاکتفاء بهذا القدر من التخصیص فی العلوم الجزئیة التی هی تحت العلم الطبیعی والتعلیمی بل زید علیه فیها مخصصات اخری غیر کونه طبیعیة مطلقة او ذو کمیة مطلقة کمباحث الامزجة لانواع تراکیب العنصریات وکمباحث الاصوات وتالیفاتها ونغماتها وکمباحث حرکات الکواکب وما یتفرع علی نسب انظار النجوم وقراناتها واتصالاتها الی غیر ذلک من العلوم الجزئیة الباحثة عن احوال الوجودات التی تضاعفت علیها التنزلات والتخصصات الخارجة عن مطلق الوجود الطبیعی والتعلیمی ایضا ولان الوجود بما هو وجود مستغن عن الاثبات والتحدید حتی یلزم الافتقار الی علم سابق علیه لیکون هناک من المطالب وههنا من المبادی المسلمة فالموضوع الاول للحکمة الالهیة الموجود بما هو موجود لا الوجود الواجبی کما وهم لانه من المطالب فی هذا العلم فاما مسائله ومطالبه فاثبات جمیع الحقائق الوجودیة من وجود الباری ووحدانیته واسماءه وصفاته وافعاله من ملائکته وکتبه ورسله واثبات الدار الآخرة فالحکیم الالهی التحقیقی هو المصدق بهذه المعارف من الله وملکوته الاعلی والاسفل وکتبه العرشیة واللوحیة وقضاءه وقدره واهل سفارته ورسالته وبرجع کل شیٔ الیه یوم تبدل الارض غیر الارض والی هذه العلوم الربوبیة اشار فی قوله تعالی آمن الرسول بما انزل الیه آه ومن مطالبه

اثبات المقولات کالجوہر والکم والکیف وغیرہا وہی لہ کالانواع ومنہا اثبات الامور العامۃ وہی لہ کالعوارض الخاصۃ مثل الواحد والکثیر والقوۃ والفعل والکلی والجزئی والعلۃ والمعلول والمتقدم والمتاخر ومن مطالب ہذہ الحکمۃ المبادی القصوی الاربع للموجودات من الفاعل والغائۃ والمادۃ والصورۃ وہذا التقسیم کما انہ حاصر للموجودات العینیۃ والذہنیۃ باسرہا محیط للعلوم الکلیۃ والجزئیۃ التی یندرج تحت کل من الثلاثۃ من کتاب السماء والعالم وکتاب الکون والفساد والطب والنجوم وعلم الفراسۃ والنیرنجات والکیمیا وعلم المساحۃ وعلم المناظر والمرایا وغیرہا علی ما فصلہ الشیخ الرئیس فی رسالۃ اقسام العلوم العقلیۃ وہذہ العلوم الجزئیۃ وما یتعلق بہ من الموجودات المتضاعفۃ فیہا التخصصات والتشخصات والتنزلات کمالات ثانیۃ للوجود المطلق وجمیع تلک العلوم والمعلومات والمعلولات والموجودات ارزاق صوریۃ او معنویۃ فائضۃ من جناب الحق الجواد المطلق علی حسب ما یقتضیہ الحکمۃ التامۃ فی عالمی الغیب والشہادۃ وبعبارۃ اخری الرزق ہو ما یتقوی بہ الشخص وینمو ویزید فی تجوہرہ سواء کان من الجواہر الجسمانیۃ او الروحانیۃ فللارواح ایضا اغذیۃ کما للابدان وغذاء کل موجود من جنسہ ومما یشابہہ فکما ان غذاء الابدان من جنسہا وہو نیل المطعومات المحسوسۃ فغذاء العقول الانسانیۃ ادراک العلوم العقلیۃ اذ بہا حیوۃ تلک العقول بہا تزید وتکمل وبفقدہا تموت وتہلک وبحسب نقصانہا تذبل وتضعف والی الرزق المعنوی العلمی اشار فی قولہ ورزق ربک خیر مما یجمعون وغذاء الملائکۃ التسبیح والتقدیس وغذاء الفلکیات بما یرد علیہا من الواردات

والانوار العلوية المتجددة على نعت الاتصال بواسطة حركاتها المتصلة المستمرة وكذا
غذاء كل قوة من القوى الظاهرة والباطنة نيل ما يشبها وادراك ما يناسبها فغذاء
الوهم الموهومات وغذاء الخيال المتخيلات وغذاء القوة الباصرة ادراك الانوار
الحسية وغذاء الشم بالنسيم والارواح وكذا غذاء السامعة بالاصوات والالحان وهكذا
فما من قوة الا ولها رزق صوري او معنوي وبه تحصيل لذتها وبما يضاده المها وبطور
آخر يرزق الهيولى وفعلية بنفسه مضمنة في قوته صورته الجسمية ولما كانت مفتقرة
الى الصورة النوعية افتقار الجنس الى الفصل اكمل فعليتها بالصور النوعية والشخصية
ثم يتدرج الصور الجمادية والنباتية في الترقي الى الصورة الحيوانية حتى يستعد لرزق
الصور الانسانية وافاضتها عليها ثم اذا توغلت النفس الناطقة في الاستكمالات
الروحانية والمقامات العقلية يستعد لرزق العقل بالفعل والعقل المستفاد من المبادي
العالية المتوسطة والمبدا الاول جل شانه والاخير منهما وان كان متاخرا عن المراتب
المتقدمة عليه ولكنه قاهر عليها مستخدم لها وهي خادمة محكومة لها قال الشيخ الرئيس في
الفصل الاول من المقالة الاولى من الفن السادس من طبيعيات الشفاء وتارة تحصل
في النفس صور معقولة مكتسبة بعد المعقولية الاولى الا انه ليس يطالعها ويرجع اليها
بالفعل بل كانها عنده مخزونة فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها وعقل انه
عقلها ويسمى عقلا بالفعل لانه عقل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب وان كان يجوز ان
يسمى عقلا بالقوة بالقياس الى ما بعد وتارة تكون النسبة نسبة ما بالفعل المطلق

وهو حين يكون الصورة المعقولة الحاضرة فيه وهو يطالعها بالفعل فيعقلها بالفعل ويعقل انه
يعقلها بالفعل فيكون ما حصل له ح عقلا مستفادا وانما سمي مستفادا لانه سيتضح لنا
ان العقل بالقوة انما يخرج الى الفعل بسبب عقل هو دائما بالفعل وانه اذا اتصل العقل بالقوة
بذالك العقل الذي بالفعل نوعا من الاتصال انطبع فيه نوع من الصور يكون مستفادة
من خارج فهذه ايضا مراتب القوى اللتي يسمى عقولا نظرية وعند العقل المستفاد يتم الجنس
الحيواني والنوع الانساني منه وهناك يكون القوة الانسانية قد تشبهت بالمبادي
الاولى للوجود كله فاعتبر الآن وانظر الى حال هذه القوى كيف يرؤس بعضها بعضا
وكيف يخدم بعضها بعضا فانك تجد العقل المستفاد رئيسا ويخدمه الكل وهو الغاية القصوى
ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة والعقل الهيولاني بما فيه من الاستعداد ويخدم العقل
بالملكة ثم العقل العملي يخدم جميع هذه لان العلاقة البدنية لاجل تكميل العقل النظري
وتزكيته وتطهيره والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة ثم العقل العملي يخدمه الوهم والوهم
يخدمه قوتان قوة بعده وقوة قبله فالقوة اللتي بعده هي القوة اللتي يحفظ ما اداه
الوهم اي الذاكرة والقوة اللتي هي قبله هي جميع القوى الحيوانية ثم المتخيلة يخدمها قوتان
مختلفتا الماخذين فالقوة النزوعية يخدمها بالائتمار لانها يبعثها على التحريك نوعا من
البعث والقوة الخيالية يخدمها بعرضها الصور المخزونة فيها المهياة لقبول التركيب و
التفصيل ثم هذان رئيسان لطائفتين اما القوة الخيالية فيخدمها بنطاسيا وبنطاسيا
يخدمها الحواس الخمس واما القوة النزوعية فيخدمها الشهوة والغضب يخدمها القوة المحركة

فی العضل فبهنا تفنی القوة الحیوانیة ثم القوی الحیوانیة یخدمها النباتیة فاولها وراسها المولدة ثم النامیة یخدم المولدة ثم الغاذیة یخدمها جمیعا ثم القوی الطبعیة الاربع یخدم هذه والهاضمة منها یخدمها الماسکة من جهة والجاذبة من جهة والدافعة یخدم جمیعها ثم الکیفیات الاربع یخدم جمیع ذلک لکن الحرارة یخدمها البرودة فانها اما ان یعد للحرارة مادة او یحفظ ما هیاتها الحرارة ولا مرتبة للبرودة فی القوی الداخلة فی الاعراض الطبعیة الامنفعة تابع وقال یخدمها جمیعها الیبوسة والرطوبة وهناک آخر درجات القوی انتهی کلامه وهذا التفصیل والترتیب حسن ینفعک حفظها فی کثیر من المسائل الحکمیة وبالجملة اذا بلغت النفس الناطقة اشدها فی القوة النظریة واتصلت بالمبدا العقلی والعقل الفعال حصلت لها الریاسة العظمی والسلطنة الکبری علی العالم الهیولانی فیکون خاضعا مطیعا له باذن اللہ فیتصرف فیه کیف یشاء بمشیة اللہ ویقتدر علی اظهار غرائب التصرفات وعجائب الانقلابات فیه مما یعبر عنه فی لسان الوحی بالاعجاز فهذا الرزق العقلی الذی هو المرتبة العالیة فی السیر السلوکی لا یقاس بلذته وفضله وشرفه الرزق الجسمانی الحیوانی الذی تکالب علیه بهائم الناس وسباعهم واشرارهم بانواع من الحیل والتلبیسات والمظالم الشیطانیة التی کل منها حجاب للوصول الی ذاک الرزق العقلانی ویعبر عنه فی اصطلاح الشریعة بالرزق الحرام الا ان یجعل الرزق الجسمانی ذریعة الی تحصیل ذاک الرزق الروحانی بقدر ما یصلح للآلیة بالقیاس الی النظام الشخصی والنظام الکلی ویسمی فی عرف الشرع بالرزق الحلال ولکن

الرزق الحلال و الحرام ليس شئ منهما مجعولا للواجب لان الحلة والحرمة انما يتواردان
على الافعال الانسانية وهي ليست مجعولة ولا مخلوقة للواجب كما اختاره الاشاعرة
والشارع قد صرح كليات الحلة والحرمة وجزئياتها الاضافية على الوجه الاتم
الاكمل للغرض الذي اشرنا اليه آنفا فانه سائق النفوس الى الملا الاعلى وسائسهم الربانی
في العالم الاولى فالقائل بكون الحرام رزقا منه تعالى ان اراد به كونه رزقا من حيث
الحرمة فليس من الله وكذا الرزق الحلال وان اراد به كونه رزقا مع قطع النظر عن
الحلة والحرمة فهو من الله قطعا فالنزاع بينهم في هذه المسألة ناش من عدم مراعات
الاصول فيجب على طباق مذهب الاشاعرة ان الرزق الحرام والحلال كلاهما من
الله وعلى مسلك الامامية انما ليس شئ منهما من الله هذا هو الحق عندنا في هذه المسألة
سواء وافق اقوال المتكلمة في شئ من المذاهب ام لا فاني لا اذل نفسي بتقليدهم
اصلا وانما اتبع الحكم الالهي والحق المتلالا في كتابه وكلمات سيد رسله وسفرائه
وخلفائه وورثته عليهم السلام على ما يبلغ اليه جهد القوة النظرية البشرية كما اشرنا اليه في
خطبة الكتاب والله المسدد والموفق للصواب اما حديث الكافي من قوله ع قسم ارزاقه
بين خلقه حلالا فالمراد انه قدر ارزاقهم في علمه العنائي لانه لم يقسم ارزاقهم بالفعل قبل
خلقهم او تقول لا يتصور التقسيم في الرزق بالفعل قبل الخلق واما بعد خلق المرزوقين
او المرتزقين فانما يصير الرزق رزقا بالفعل اذا تعلق به فعله وكسبه واكتسابه من جهة
الحلال او الحرام وح فلا معنى للتقسيم واما حين كونه رزقا بالقوة فالتقسيم بدون التقدير

غیر ممکن ومثلہ قولہ تعالیٰ وجعلنا لکم فیہا معایش ونحن قسمنا بینہم معیشتہم فی الحیوۃ
الدنیا لان التقسیم یتضمن التقدیر فان معنی التقسیم انما یستقیم قبل التصرف فیہا واذا
تصرف فیہا فلا تقسیم واذا کان کذالک فلفظ حلالا وحراما سہل امرہ اذ لیس قبل
الخلق لافعالہم وجود حتی یتصف بالحلۃ والحرمۃ فالمعنی قسم ارزاقہ بین خلقہ حلالا انہ
قدرہا حلالا ولم یقسمہا الیٰ لم یقدرہا حراما ای قدر شرف الحلۃ وقبح الحرام فی علمہ
العنائی الذی سیبرز احکامہا فی القدر العینی والعالم التکلیفی بعد خلقہم کما فی مجازٖ
المشارقۃ وہو فی القرآن کثیر کما لا یخفی علی من لہ نظر فی بیانہ ومعانیہ وحقائقہ و
مبانیہ واذن ظہر ان تمسکہم بالحدیث باطل واذا بلغ الکلام الیٰ ذالک المقام فی
العقل النظری فلنرمز الیٰ بعض مراتب العقل العملی لیکون الکلام جامعاً ونظامہ کاملا
فلیعلم ان مراتب القوۃ العملیۃ ایضاً اربع الاولی تہذیب الظاہر باستعمال النوامیس
الالہیۃ من القیام والصیام وغیرہما الثانیۃ تہذیب الباطن عن الملکات الردیۃ
والاخلاق الدنیۃ الثالثۃ تحلی النفس بالصور القدسیۃ الرابعۃ فناء النفس عن ذاتہا
وملاحظتہا جمال رب العالمین وجلالہ وکیفیۃ ترقی النفس فی ہذہ المراتب ہو ان الانسان
اول ما یلد فہو کباقی الحیوانات لا یعرف الا الاکل والشرب ثم بالتدریج یظہر لہ باقی
الصفات النفسانیۃ من الشہوۃ والغضب والحرص والحسد والبخل وغیر ذالک من الہیئات
التی ہی نتائج الاحتجاب والبعد من معدن الوجود والصفات الکمالیۃ فہو بالحقیقۃ حیوان
منتصب القامۃ لا غیر یصدر منہ الافاعیل المختلفۃ بحسب الارادات المتنوعۃ فہو فی الحجب الظلمانیۃ

الساترة للحق سبحانه ثم اذا استيقظ من سنة الغفلة وتنبه عن نوم الجهل بان ورا
هذه اللذات البهيمية لذات آخر يتوب عن اشتغاله بالمنهيات الشرعية وينيب
الى الله بالتوجه اليه فيشرع في ترك الفضول الدنيا وية طلبا للكمال الاخروى
وثم اذا دخل في الطريق يزهد عن كل ما يعوقه عن مقصوده ويتقي عن كل خاطر ردى
يرد في قلبه ويجعله مائلا الى غير الحق فيتصف بالورع والتقوى والزهد الحقيقي
ثم يحاسب نفسه دائما في افعاله واقواله ويجعلها متهما في كل ما يامر به ان كان امرا باعبادة
لان النفس مجبولة بمحبة الشهوات على ما نطق به المثنوي المعنوي من حكاية الشيخ
العياضي بانه

گفت عیاضی بود بار آمدم	تن برهنه بود که زخمے آیدم
تن برهنه می شدم من پیش تیر	تا یکی زخمے خورم من جاگیر
لیک بر مقتل نیامد تیرها	کار بخت است این نه چلدی و دها
چون شهادت روزی جانم نبود	رفتم اندر خلوت و در چله زود
در جهاد اکبر افگندم بدن	در ریاضت کردن و لاغر شدن
بانگ طبل غازیان آمد بگوش	که خرامیدند جیش غزو کوش
نفس از باطن مرا آواز داد	که بگوش حس شنیدم بامداد

الى آخر ما نقلناه في الحاشية فلا ينبغي ان يومن مداخلها فانها من المظاهر الشيطانية
فاذا خلص منها وطاب عيشه بما يجده في طريق المحبوب تتنور باطنه فيظهر له لوامع انوار الغيب

وينفتح له باب الملكوت ويلوح منه لوائح مرة بعد اخرى فيشاهد امورا غيبية في صور مثالية فاذا ذاق شيء منها يرغب في العزلة والذكر والمواظبة على الطهارة التامة والعبادة والمراقبة والمحاسبة ويعرض عن المشاغل الحسية كلها ويفرغ القلب عن محبتها فيتوجه باطنه الى الله بالكلية فيظهر له الوجد والسكر والشوق والهيمان والعشق فيمحوه تارة بعد اخرى فيجعله فانيا عن نفسه غافلا عنها فيشاهد الحقائق السرية والانوار الغيبية فيتحقق في المشاهدة والمكاشفة ويظهر له انوار حقيقية تارة ويختفي اخرى حتى يتمكن من تلك المكاشفات ويتخلص من التلوين ويتنزل عليه الطمانية الالهية ويصير ورود هذه البوارق والاحوال له ملكة فيدخل في عوالم الجبروت ويشاهد العقول والانوار القاهرة والمدبرات الكلية من الملائكة المقربين والهائمين في جلاله وجماله من الكروبين ويتحقق بانوارهم فيظهر له انوار سلطان الاحدية وسواطع العظمة والكبرياء الالهية فيجعله هباء منثورا ويندك عنده جبال انيته فيخر لله خرورا ويتلاشى تعينه ويضمحل وجوده في الوجود الالهي وهذا مقام المحو والفناء وهو نهاية السفر الاول للسالكين فان بقي في الفناء والمحو ولم يجئ الى البقاء والصحو صار مستغرقا في عين الجمع محجوبا بالحق عن الخلق لفنائه وضيق الفاني عن كل شيء كما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودي واستغراقه وفنائه في البدن وقواه فلذالك في هذه الحالة ما زاغ بصره عن مشاهدة جماله وسبحات وجهه ذاته فاضمحلت الكثرة في وجوده وشهوده وذالك هو الفوز العظيم فوق ذالك مرتبة يرجع فيها الى الصحو بعد المحو وينظر الى التفصيل

فی عین الجمع و وسع صدرہ الحق والخلق فہو احق خلق اللہ بالفرح لانہ فرحان بالحق
وبکل شئی لانہ یشاہد فیہ الحق وبالحق یری کل شئی ویسمع ویذوق ویشم ویجد طعم
الحق ورائحۃ فی کل شئی لا علی وجہ یوجب التکثر والتجسم والی جمیع ذالک اشار الحکیم
المحقق الاجل الطوسی فی شرح الاشارات بقولہ العارف اذا انقطع عن نفسہ واتصل
بالحق رائے کل قدرۃ مستغرقۃ فی قدرتہ المتعلقۃ بجمیع المقدورات وکل علم مستغرقا
فی علمہ الذی لایعزب عنہ شئی من الموجودات وکل ارادۃ فی ارادتہ التی لایتأتی
علیہا شئی من الممکنات بل کل وجود وکل کمال وجود فہو صادر عنہ فائض من لدنہ
فصار الحق ح بصرہ الذی بہ یبصر وسمعہ الذی بہ یسمع وقدرتہ التی بہا یفعل وعلمہ الذی
بہ یعلم ووجودہ الذی بہ یوجد فصار العارف ح متخلقا باخلاق اللہ بالحقیقۃ انتہی
کلامہ واعترض علیہ بان صیرورۃ صفاتہ تعالی صفات العبد مخالف للشرع والعقل
فان صیرورۃ صفات الحق التی ہی عین ذاتہ بالحقیقۃ صفات العبد مستلزم لکون
الواجب صفۃ للممکن تعالی عنہ علوا کبیرا والجواب ان المراد من قولہ اعلی اللہ شانہ
فصار العارف ح متخلقا باخلاق اللہ بالحقیقۃ انہ لما لم یبق فی نظر کشفہ وشہودہ
فی ہذہ المرتبۃ التی ہی مرتبۃ فنا ہویتہ واضمحلال عینہ الا الموجود الحقیقی الذی ہو مستقل
فی الوجود وصفاتہ الکمالیۃ فصار صفاتہ وجمیع الصفات الکمالیۃ راجعۃ الی صفاتہ
تعالی التی ہی عین ذاتہ کما ان ذاتہ وجمیع الذوات الامکانیۃ صارت مستہلکۃ
عندہ فی الذات الاحدیۃ الواجبۃ فلم یبق لہ ذات وصفات الا الواجب وصفاتہ

التی ہی عین ذاتہ فصار ذاتہ ذاتہ وصفاتہ صفاتہ بمعنی الاتحاد و الاضمحلال لا بمعنی الاتحاد والاتصال کما یفہمہ ضعفاء العقول وح یندفع الاعتراض بکونہ مخالفا للعقل والنقل کما لایخفی علی البصیر المتامل و بوجہ آخر لاشبہۃ فی ان النفس الناطقۃ مع مباینتہا للبدن وکونہا جوہر المجرد انورانیا والآخر جرما کثیفا ظلمانیا قد صارت متخلقۃ باخلاقہ متصفۃ باوصافہ من السمع والبصر والشہوۃ والغضب وغیرہا بالحقیقۃ حتی یصح لک ان تقول سمعت و ابصرت و شتہیت و غضبت بحسب الحقیقۃ اللغویۃ لا بالمجاز و ذالک لعلاقۃ طبیعیۃ حاصلۃ بین النفس و البدن اشارت لاجلہا الی البدن بانا حتی ان اکثر الناس نسوا انفسہم وظنوا ان ہویاتہم ہی البدن و نشأت علی ہذہ الظنۃ الفاسدۃ جماعۃ کثیرۃ من فلاسفۃ نصاری لندن وہی مدینۃ الحکماء فی زماننا و ذالک لغلبۃ اللذات الحسیۃ البدنیۃ علیہم وغرورہم بتوسعات اسباب تعیشات الحیوۃ الدنیویۃ الداثرۃ وفوزہم علی فسحۃ الممالک الشاسعۃ بالسلطنۃ القاہرۃ التی لایوجد نظیرہا فی تواریخ الامم السابقۃ حتی نسوا انفسہم ومآبہا وموطنہا الاصلی فی النشأۃ الباقیۃ واخلدوا الی ہذہ الدار الفانیۃ و بالجملۃ فہذہ العلاقۃ مع کونہا علاقۃ ضعیفۃ عرضیۃ ستنقطع اذا کانت حال النفس لاجلہا ہذا الحال من الاتصاف بصفات البدن حقیقۃ لامجازا لغویا مع ان صفات البدن لیست عین البدن فلا مانع من ان یحصل للنفس مع الباری علاقۃ شوقیۃ ذاتیۃ و قد تجردت عن البدن و تصلت بالحق اتصالا لاہوتیا و انفصلت عما سواہ توجب تلک العلاقۃ الشدیدۃ

ان یشیر الی مبدأہا بانا اشارۃ روحانیۃ فلہ ان یشیر الی ذاتہ تعالیٰ الذی ہو عین صفاتہ من البصر والسمع بانہ سمعی وبصری وقدرتی بہ ابصر الاشیاء وبہ اسمع وبہ اقتدر کما وقع فی الحدیث القدسی المروی فی الکافی وغیرہ فقد تحقق لہا حاج التخلق باخلاق اللّٰہ لا بمعنی صیرورۃ صفاتہ تعالیٰ عرضاً قائماً بالنفس بل بمعنی علاقۃ اخری اتم من علاقتہا مع الصفات الکونیۃ البدنیۃ وغیرہا وہذا مقام یتحد فیہ الرازق والمرزوق فافہم ولا تزل والیہ اشیر فی قولہم

چنداں بروایں رہ کہ دوئی برخیزد	ور ہست دوئی زرہروی برخیزد
تو او نشوی ولے اگر جہد کنی	جائے برسی کز تو دوئی برخیزد

واذا استقرت عندک ہذہ الحقائق وتقررت لدیک ہذہ الدقائق فی ذاک الحدیث القدسی فلا اظنک مرتابا فی ان التاویل الذی ذکرہ صاحب علماء الاسلام فی کتابہ الشہاب الثاقب بقولہ المراد بہ نوع من التقریب والاختصاص بحیث یکون اللّٰہ فی تحصیل مرغوبات العبد بمنزلہ جوارحہ مما یستحق الصغار والاستحقار عند ارباب الاسرار ہذا مبلغہم فی فہم احادیث الذریۃ الطاہرۃ النبویۃ صلوات اللّٰہ علیہم فاعتبروا یا اولی الابصار

لہ حضرت عارف علی شاہ عارف خراسانی علیہ الرحمہ

چہ کمی زجام جہاں نما نظری بجو دچو تو واکنی	بمثالِ آئینہ سینہ را زغبار کینہ صفا کنی
نرسی بملکِ بقا بروا ز طریق مہر دیرہ وفا	مگر آں زماں کہ تو خویش را ہمہ تن فنا کنی

۱۲منہ

المرصد الخامس

فیہ مسألتان

المسألۃ الاولی من الفرق بین الرب الرازق فان الرب من التربیۃ یقال لتبلیغ الشی الی کمالہ علی سبیل التدریج فلا بد ان یکون الحرکۃ والزمان ملحوظا فی معناہ ولو باعتبار المربوب قال الفاضل المفسر البیضاوی ان فیہ دلیلا علی ان الممکنات کما ہی مفتقرۃ الی المحدث حال حدوثہا فہی مفتقرۃ الی المبقی حال بقائہا فان معنی التربیت تبلیغ الشی الی کمالہ شیأ فشیأ واعترض علیہ صدر المتالہین بانہ لیس فیہ دلیل علی ذالک اذ الشی التدریجی لما کان حصولہ علی ہذا الوجہ فجمیع زمان وجودہ ہو بعینہ زمان حدوثہ فالنامی مثلا زمان نموہ من اول نشوہ الی منتہی کمالہ المقداری ہو زمان حدوث مقدارہ الحاصل لہ شیأ فشیأ وکذا الصلوۃ فان زمانہ من لدن اول تکبیرۃ الافتتاح الی آخر تسلیمۃ الاختتام کلہ وقت الحدوث لا وقت البقاء نعم فیہ دلیل علی ان العالم تدریجی الحصول والتکوین کما برہنا علیہ انتہی کلامہ ملخصا اقول ہذا الایراد ضعیف وذالک لان محصلہ ان البقاء فی الاشیاء التدریجیۃ الحصول عین الحدوث مصداقا ولیس فی کلام المفسر البیضاوی ما یخالفہ وکذا لا منافاۃ بین کون المحدث والمبقی واحدا بالذات ومختلفا بالاعتبار علی انہ شبیہ المناقشۃ اللفظیۃ بجواز ان یکون المراد بقولہ حال حدوثہا آن حدوثہا ومن البقاء زمان وجودہا من اولہا الی آخرہا ثم نظہر الفرق

منہما مصداقا ایضا وان کان المحدث والمبقی فیہما متحدان بحسب الذات والمصداق واما کونہ رب العالمین مع ان العالم شامل للافلاک والنفوس الکلیۃ والعقول النوریۃ التی لیست ہی بتدریجیۃ الحصول فیجوز ان یکون الرب باعتبارہا بمعنی السید المطاع وح فلا اشکال ح لامشاحۃ فی تعدد اطلاقات الالفاظ باعتبارات مختلفۃ واما مسألۃ کون العالم الجسمانی حادثا بمعنی کونہ تدریجی الکون غیر قار الوجود کالحرکۃ المتصلۃ فلسنا ہہنا بصدد تحقیقہ وسیاتی الکلام فیہ مفصلا ان شاء اللہ فی بعض الاسماء بخلاف الرازق فانہ لایعتبر فی معناہ الحرکۃ والتدریج علی سبیل الاطلاق کما دریت فیکون النسبۃ بینہما عموما وخصوصا مطلقا فافہم۔

المسألۃ الثانیۃ لما کان الرزق اذا اضیف الی الواجب متضمنا لمعنی الجود لیس لاسم الجواد ذکر فی ہذا الدعاء الشریف فالجواد یقال لمن یعطی ویفیض علی ماسواہ لالغرض اصلا والا لزم الاستکمال بالغیر المنافی لوجوب الوجود وقال الشیخ الرئیس فی کتاب التعلیقات واما الجود فہو افادۃ الخیر بلا عوض والافادۃ علی وجہین احدہما معاملۃ والآخر جود فالمعاملۃ ان یعطی شیئا ویاخذ بدلہ اما عینا واما ذکرا حسنا واما فرحا واما دعاء او بالجملۃ مایکون فیہ للمعطی رغبۃ او غرض فانہ المعاملۃ بالحقیقۃ وان کان الجمہور یعرفون المعاملۃ حیث یکون معاوضۃ ولایعدون ماسواہا عوضا ولکن العقلاء یعرفون ان کل مافیہ للمعطی رغبۃ ففیہ لہ فائدۃ والجود حیث لایکون عوض ولاغرض وذالک یکون لمرید وفاعل لاغرض لہ والواجب الوجود فعلہ وارادتہ کذالک فاذن فعلہ ہو الجود المحض

انتہی لفظہ وقد مر بسط الکلام فی ہذہ المسألۃ فلا نعیدہ فتذکر وتدبر ولکن مما ننبہ علیہ ہہنا ان الفاضل العارف السبزواری اورد فی شرح الجوشن فی الرد علی المتکلمۃ القائلۃ بان غرضہ تعالی من ایجاد العالم ایصال النفع الی الغیر بان الغایۃ فی الایجاد ان کان ہذا الایصال فہو اما ان یکون لہ ما یحاذی بہ امر فی الخارج اولا فعلی الثانی لا یکون غایۃ للایجاد وعلی الاول فہو اما واجب او ممکن وعلی الاول یتعدد الواجب وعلی الثانی ننقل الکلام الی غایتہ فیتسلسل فان قلت کل شئ غیر الغایۃ لہ غایۃ بخلاف الغایۃ فانہا غایۃ بنفسہا قلت الغایۃ ما یکون منشاء لفاعلیۃ الفاعل فقولک غایۃ بنفسہا بمنزلۃ قولک منشأ للفاعلیۃ بنفسہا فیلزم ان یکون غیرہ تعالی موجد مستقل فیوجد غیرہ موجودہ مستقل اذ الایجاد فرع الوجود فلو کان فی وجودہ محتاجا الیہ تعالی لکان فی منشائیتہ للفاعلیۃ محتاجا الیہ تعالی فکان ہو تعالی غایۃ اذ لا معنی للغایۃ الا منشاء فاعلیۃ الفاعل ہف انتہی کلامہ بقدر الحاجۃ **اقول** فیہ نظر اما اولا فانہ فرق ما بین منشاء فاعلیۃ الفاعل وبین الفاعل نفسہ والاول لہ وجود ذہنی ضعیف لیس بفاعل للموجود الخارجی الا بواسطۃ الفاعل نفسہ بخلافہ فانہ فاعل بنفس ذاتہ ووجودہ فلا یلزم من کونہا منشأ الفاعلیۃ الفاعل بنفسہا ان یکون فاعلا مستقلا غیرہ سبحانہ وثانیا ان ثبوت الشئ لنفسہ ضروری ولا یلزم منہ ان یکون خارجا عن دائرۃ الامکان کما ان الاشیاء فی کونہا زمانیۃ محتاجۃ الی الزمان والزمان لیس لہ زمان آخر وہو زمان بنفسہ ولکن لا یلزم منہ کونہ غیر مفتقر الی فاعل لوجودہ فکذا الغایۃ واذن فالحجۃ صحیحۃ والایراد مع الجواب

لیس بشئ ولما کان انشا ہذہ الاسطر فی ایام شدۃ البأساء والضراء فلمعتہما بما قیل

کم عالم عالم اعییت مذاہبہ | وجاہل جاہل تلقاہ مرزوقا
ہذا الذی ترک الاوہام حائرۃ | وصیر العالم النحریر زندیقا

الطغرائی قدس سرہ

ارید بسطۃ کف استعین بہا | علی قضاء حقوق للعلے قبلی
والدہر یعکس آمالی ویقنعنی | من الغنیمۃ بعد الکد بالقفل
اہبت بالحظ لو نادیت مستمعا | والحظ عنی بالجہال فی شغل
لعلہ ان بدا فضلی ونقصہم | لعینہ نام عنہم او تنبہ لی
وان علانی من دونی فلا عجب | لی اسوۃ بانحطاط الشمس عن زحل

ہو چکیں غالب بلائیں سب تمام
ایک مرگِ ناگہانی اور ہے

قولہ علیہ السلام

یا مجیب الدعوات

ہذہ مسألہ قامت علیہ المعرکۃ بین الناس وتشعبوا فیہا شعبا الفرقۃ الاولی من انکر الدعا الثانیۃ من جوزہ وقال باستحبابہ او وجوبہ الثالثۃ من ذا اشکل علیہ الجواب

عن اعضالات المقام تصرف فی معنی الاجابة والدعاء وغیرہ لیلے مالا علاقہ لہ بحریم
النزاع حجۃ العصبۃ الاولی من وجوہ الاول ان المطلوب بالدعاء ان کان معلوم الوقوع
عند اللہ کان واجب الوقوع فلا حاجۃ الی الدعاء وان کان غیر معلوم الوقوع کان ممتنع
الوقوع فلا حاجۃ ایضا الی الدعاء الثانی ان حدوث الحوادث فی ہذا العالم لابد من
انتہاءہا بالآخرۃ الی المؤثر القدیم الواجب لذاتہ والا لزم اما التسلسل واما الدور
اما وقوع الحادث من غیر مؤثر وکل منہا محال اذا وجب انتہاءہا بالاخرۃ الی المؤثر
القدیم فکل ما اقتضی ذالک المؤثر القدیم وجودہ اقتضاء اقدیما ازلیا کان واجب
الوقوع وکلما لم تقیض المؤثر القدیم وجودہ اقتضاء اقدیما ازلیا کان ممتنع الوقوع فلم
یکن للدعاء اثر البتۃ والثالث انہ تعالی علام الغیوب یعلم خائنۃ الاعین وما
تخفی الصدور فانے حاجۃ بالداعی الی الدعاء الرابع ان المطلوب بالدعاء ان کان
من مصالح العبد فالجواد المطلق لا یہملہ وان لم یکن من مصالحہ لم یجز طلبہ والخامس ان
اجل مقامات الصدیقین عقلاً ونقلاً الرضا بقضاء اللہ والدعاء ینا فیہ لانہ اشتغال
بالالتماس وترجیح لمراد النفس علی مراد اللہ وطلب لحصۃ البشریۃ والسادس ان الدعاء
یشبہ الامر والنہی وذالک من العبد فی حق المولی الکریم الرحیم سوء ادب السابع روی
انہ علیہ السلام قال قال اللہ من شغلہ ذکری عن مسألتی اعطیتہ افضل ما اعطی السائلین
واجاب علامۃ الباحثین والمفسرین الفخر الرازی عن الاول بانہ متناقض لان اقدام
الانسان علی الدعاء ان کان معلوم الوقوع فلا حاجۃ فی اشتغالکم بابطال الدعاء وان کان

معلوم العدم لم يكن الے انكاركم حاجة **اقول** هذا الجواب ضعيف جدا لانا نختار الشق الاول والفائدة فى ابطال الدعاء يجوز ان يكون على هذا التقدير كف الناس عن اشتغالهم فيما لايعنيهم ولايجديهم وصيانة لاوقاتهم عن الفضول كما ان العلماء قد يمنعون من تعاطى شرب الخمر وتعوذ به عنه مع علمهم بمجارى العادات والقرائن الحاليات انه لايمتنع عنه والفائدة فيه الاعذار والانذار لعله ينتهى عنه ومثله ههنا وكذا الشق الثانى لان الابطال لما اشتمل على مصلحة كما قررناه لايضر فيه عدم الوقوع ويكفى فيه امكان الوقوع كما لايخفى فالمغالطة ههنا انه زعم علم الواجب بافعال العباد قبل وقوعها علة لها وهو باطل كما تقرر فاقدام الانسان على الدعاء وان كان معلوما لله ولكن لايلزم منه عدم الحاجة الى ابطاله مطلقا لما اشير اليه وكذا الشق الثانى **ثم اقول** لما كان الاهم فى هذه المسألة هو هذا السوال والدليل فيحق لنا ان نبسط البيان فى هذا الشان فنقول ههنا فرقتان ولكل منهما مسلك فى حل هذا الاشكال احدهما للحكماء والثانى للصوفية وكلاهما متقاربان فى هذا المقام اذا قطعنا النظر عن الاصول المقررة لهما اما الاولون فاجابوا عنه بان الموجودات والاشياء الكائنة فى عالم الكون والفساد مع كونها متقدرة بالاقدار السماوية والعلل القضائية مرتبطة بالاسباب والمسببات الارضية فكما ان للاكل والشرب مثلا لهما اسباب سابقة واصلة يتم بها وقوعها كذالك لقضاء الحوائج اسباب سماوية قدرية وعلل قضائية وموجبات ارضية يجوز ان يكون منها اقتراح الداعى وتضرعه فى جناب الواجب الفياض جل شانه فيكون الدعاء

ضروریا واجبا من ہذہ الجہۃ والا فربما لا یظفر الطالب بالمطالب اذا اورد الخلل فی سبب من اسبابہ بفعلہ واذا انعدم شیٔ من اسبابہ فلا یترتب علیہ المسبب المقصود بالقاعدۃ العقلیۃ کما اذا انعدم شیٔ من العلل المادیۃ او الصوریۃ مثلاً فی المرکبات الطبعیۃ او الصناعیۃ لا یقع ذاک المرکب قطعا ولکن یرد ہہنا اعضال عسیر وہو انہ قد تقرر فی مقرہ ان العالی لا یتاثر عن السافل و برہن علیہ الرئیس فی الاشارات وغیرہ فکیف یتاثر الواجب الحق جل شانہ والعقول العالیۃ الفعالۃ المقدسۃ عن القوۃ والاستعداد والہیولانیۃ عن النفوس الناطقۃ الانسانیۃ السافلۃ بتقبیل دعائہا فالجواب عنہ ان الشیخ الرئیس قد بلغ حق التحقیق فیہ فی کتاب التعلیقات رأینا ان ناتی کل تعلیق منہا مما یتعلق بہذہ المسألۃ لانہا قد حازت فوائد جمۃ حکمیۃ اخرے ثم نردفہ بما لہ وما علیہ حیث قال سبب اجابۃ الدعاء توافی الاسباب معا الحکمۃ الالہیۃ وہی ان یتوافا سبب دعاء رجل فیما یدعو فیہ وسبب وجود ذالک الشیٔ معا عن الباری تعالیٰ فان قیل فہل کان یصح وجود ذلک من دون الدعاء وموافاتہ لذلک الدعاء قلنا لا لان علتہما واحدۃ وہو الباری تعالیٰ وہو الذی جعل سبب وجود ذلک الشیٔ الدعاء کما جعل سبب صحۃ ہذا المریض شرب الدواء وما لم یشرب الدواء لم یصح وکذلک الحال فی الدعاء وموافاتہ لذلک فالحکمۃ ما توافیا معا علی حسب ما قدر وقضی فالدعاء واجب وتوقع الاجابۃ واجب فان انبعاثنا للدعاء یکون سببہ من ہناک ویصیر دعاؤنا سببا للاجابۃ وقال ایضا فی تعلیق آخر موافات الدعاء بحدوث امر المدعو لاجلہ ہما

معلولا علة واحدة وربما يكون احدهما بواسطة آخر وقال ايضا اوالم يستجب الدعاء لذلك
الرجل وان كان ترى ان الغائة التى يدعو لاجلها نافعه فالسبب فيه ان الغاية النافعة
انما يكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل وربما لا يكون الغاية بحسب مراده نافعه
فلذلك لا يصح استجابة دعائه وقال ايضا للنفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الاول
قوة تصير بها مؤثرة فى العناصر فتطاوعها العناصر متصرفة على ارادتها فيكون
ذلك اجابة الدعاء فان العناصر موضوعة لفعل النفس فيها واعتبار ذلك فى ابداننا
صحيح فانا اذا تخيلنا شيئا فتغير ابداننا بحسب ما تقتضى احوال نفوسنا وتخيلاتنا وقال
ايضا وقد يمكن ان يؤثر النفس فى غير بدنها وقد تؤثر النفس فى نفس غيرها كما يحكى عن
الاوهام التى تكون لاهل الهند ان صحت الحكاية وقد يكون المبادى الاول تستجيب
لتلك النفس اذا دعت فيما تدعو فيه اذا كانت الغاية التى تدعو فيها نافعة بحسب
نظام الكل وقال ايضا كل دعاء فانه لا يمنع ان يستجاب وجه لا امتناعيته انه يكون
معلوما للاول تع وان كان بواسطة الداعى وكلما يكون معلوما له تع فانه كائن اذا لم
يكن هناك معلوم آخر يمانعه ومعنى ممانعة المعلوم الآخر الذى يمانعه مثلا ان يكون الداع
يدعو على انسان بالبوار ولبواره تيمم بفساد مزاجه ويكون معلوما له ايضا من جانب آخر
ان ذالك المزاج يجب ان يكون صحيحا فلا يصح ان يكون الدعاء مستجابا وقوله من جانب
آخر اى من اسباب ذلك المزاج وان علم من اسبابه انه لا يجب ان يكون صحيحا كان الدعاء
مستجابا فلا يكون هناك ممانعة معلوم آخر ولذلك يجب ان لا يدعوا احد على احد فانه

لا محالۃ قد علم فی سابق علمہ ان ہذا الداعی یدعو فاذا دعا دل علی انہ کان معلوما لہ
وکلما کان معلوما لہ فلا یمتنع وجودہ وقال ایضا الاول تعالیٰ ہو السبب فی لزوم المعلومات
لہ ووجوبہا عنہ لکن علی ترتیب ہو ترتیب السبب والمسببات فانہ مسبب الاسباب
وہو سبب معلوماتہ فیکون بعض الشیٔ متقدما علی بعض فیکون بوجہ ما علۃ لان عرف
الاول معلولہا وبالحقیقۃ فانہ کان علۃ کل معلوم وسببا لان علم کل شیٔ ومثال
ذالک انہ علۃ لان عرف الاول ثم ان العقل الاول ہو علۃ لان عرف لازم العقل
الاول فہو ان کان علۃ لان عرف العقل الاول ولوازمہ فبوجہ ما یکون سببا لان عرف
الاول وعارہ ولیس یؤثر الداعی بالحقیقۃ فی الاول بل ہو فی الحقیقۃ المؤثر لا الداعی و
قال انہ قد اتضح لک ان لنفوس الاجرام السماویۃ ضربا من التصرف فی المعانی الجزئیۃ
علی سبیل الادراک غیر عقلی محض وان ماثلہا ان یتوصل الی ادراک الحادثات الجزئیۃ
وذالک یمکن بسبب ادراک تفاریق اسبابہا الفاعلۃ والقابلۃ الحاصلۃ من حیث
ہی اسباب وما یتادی الیہ وانما ینتہی الی طبعیۃ وارادیۃ موجبۃ لیست ارادیۃ
فاترۃ غیر جاذمۃ ولا جازمۃ ولا ینتہی الی القسر فان القسریۃ اما قسر عن طبعیۃ واما قسر
عن ارادۃ والیہا ینتہی الی التحلیل فی القسریات اجمع ثم ان الارادات کلہا کائنۃ
بعد ما لم یکن فلہا اسباب تتوافی فتوجبہا ولیس توجد ارادۃ بارادۃ والا لذہبت
الی غیر النہایۃ ولا عن طبعیۃ للمرید والا للزمت الارادۃ ما دامت الطبعیۃ بل الارادات
یحدث بحدوث علل ہی الموجبات والدواعی یستند الی ارضیات وسمویات و

ویکون موجب ضرورۃ لتلک الارادات و اما الطبعیۃ فانہا ان کانت دائمۃ فہی اصل وان کانت قد حدثت فلا محالۃ انہا تستند الی امور سماویۃ وارضیۃ عرفت جمیع ہذا وان لازدحام ہذہ العلل وتصادمہا واستمرارہا نظاما ینجر تحت الحرکۃ السماویۃ واذا علمت الاوائل وہیئۃ انجرارہا الی الثوانی ثم من ہذہ الاشیاء علمنا ان النفوس السماویۃ وما فوقہا عالمۃ بالجزئیات اما ما فوقہا فعلمہا علی نحو کلی و اما ہی فعلی نحو جزئی کالمباشر او المشاہد بالحواس فلا محالۃ انہا تعلم ما یکون ولا محالۃ انہا تعلم فی کثیر منہا الوجہ الذی ہو اصوب الذی ہو اصلح و اقرب من الخیر المطلق من الامرین الممکنتین وقد بینا ان التصورات التی لتلک العلل مبادٍ لوجودات تلک الصور ہہنا اذا کانت ممکنۃ ولم یکن ہناک اسباب سماویۃ یکون اقوی من تلک التصورات و اذا کان الامر کذلک وجب ان یحصل ذلک الامر الممکن موجودا لا عن سبب ارضی ولا عن سبب طبعی فی السماء بل عن تاثیر لوجہ ما لہذہ الامور فی الامور السماویۃ ولیس ہذا بالحقیقۃ تاثیرا بل التاثیر لمبادی وجود ذلک الامر من الامور السماویۃ فانہا اذا عقلت الاوائل عقلت ذلک الامر واذا عقلت ذلک الامر عقلت ما ہو الاولی بان یکون و اذا عقلت ذالک کان اذ لا مانع فیہ الا عدم علۃ طبعیۃ ارضیۃ او وجود علۃ طبعیۃ ارضیۃ اما عدم العلۃ الطبعیۃ الارضیۃ مثلا ان یکون ذالک الشیٔ ہو ان توجد حرارۃ فلا تکون قوۃ مسخنۃ طبعیۃ ارضیۃ فتلک السخونۃ تحدث للتصور السماوی لوجہ کون الخیر کما انہا تحدث فی ابدان الناس عن اسباب

من تصورات الناس علی ما عرفتہ فیما سلف اما مثال الثانی فان یکون لیس المانع
عدم سبب التسخین فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوی للخیر فی وجود ضد ما یوجبہ
المبرد فی ذالک بقیہ المبرد کما تقیسر تصورنا الغضب السبب المبرد فینا فیکون اصناف
ہذا القسم احالات لا مور طبیعتہ او الہامات تحصیل ما لمستدعی او بغیرہ او اختلاطا
من ذالک یودی احد منہا او جملۃ مجتمعۃ الی الغایۃ النافعۃ ونسبتہ التضرع الی
استدعا ہذہ القوۃ کنسبتہ التفکر الی استدعا البیان وکل یفیض من فوق لیس ہذا
یتبع التصورات السماویۃ بل الاول الحق یعلم جمیع ذالک علی الوجہ الذی قلنا انہ
یلیق بہ ومن عندہ مبتدی کون ما یکون ولکن بالتوسط وعلی ذالک علمہ فسبب
ہذہ الامور ما ینتفع بالدعوات والقرابین وخصوصا فی امر الاستسقا فی امور اخری
ولہذا ما یجب ان یخاف المکافاۃ علی الشر ویتوقع المکافاۃ علی الخیر فان ثبوت
حقیقۃ ذالک مزجرۃ عن الشر وثبوت حقیقۃ ذالک یکون بظہور آیاتہ وآیاتہ وجود
حرماتہ وہذہ الحال معقولۃ عند المبادی فیجب ان یکون لہا وجود فان لم یوجد فہناک
سر لا شرکہ او سبب آخر یعاوقہ وذالک اولی بالوجود من ہذا ووجود ذالک و
ہو وہذا من المحال ثم قال واذا شئت ان تعلم الامور التی عقلت نافعۃ مودیۃ
الی مصالح قد اوجدت فی الطبیعۃ الی فی العنایۃ الاولی علی النحو من الایجاد الذی
علمتہ وتحققتہ فتامل حال منافع الاعضا فی الحیوانات والنباتات وان کل واحد
کیف خلق ولیس ہناک سبب طبیعی بل مبداہ لا محالہ من العنایۃ علی الوجہ الذی

علمت فکذالک تصدق بوجود ہذہ المعانی فانہا متعلقۃ بالعنایۃ علی الوجہ الذی علمت
العنایۃ تتعلق بتلک ثم قال اعلم ان السبب فی الدعا منا وفی الصدقۃ وغیرہ ذالک
کذالک حدوث الظلم والاثم انما یکون من ہناک فان مبادی جمیع ہذہ الامور ینتہی
الی الطبعیۃ والارادۃ والاتفاق والطبعیۃ مبدأ ہا من ہناک والارادات اللتی لنا
کائنۃ بعد مالم یکن وکل کائن بعد مالم یکن فلہ علۃ وکل ارادۃ لنا فلہا علۃ وعلۃ تلک
الارادۃ لیست ارادۃ مسلسلۃ فی ذالک الی غیر نہایۃ بل امور تعرض من خارج
ارضیۃ وسماویۃ والارضیۃ تنتہی الی السماویۃ واجتماع ذالک کلہ یوجب وجود
الارادۃ واما الاتفاق فہو حادث من مصادمات ہذہ فاذا تحللت الامور کلہا
استندت الی مبادی ایجابہا منزل من عنداللہ القضا من اللہ سبحانہ ہو الوضع
الاول البسیط والتقدیر ہو ما یتوجہ الیہ القضا علی التدریج کانہ موجب اجتماعات
من الامور البسیطۃ اللتی تنسب من حیث ہی بسیطۃ فمعلوم ان الغایۃ بہا لیست
من اللہ والعقول الصریحۃ فیجب ان یکون المبدأ بعدہا وہو اما نفس منبثۃ متعلقۃ بعالم
الکون والفساد واما نفس سماویۃ ویشبہ ان یکون رأے الاکثر انہ نفس متولدۃ عن
العقول والانفس السماویۃ وخصوصا نفس الشمس او الفلک المائل انہ مدبر لما تحت
فلک القمر معاضدۃ الاجسام السماویۃ وبسطوع نور العقل ویجب علی کل حال ان ہذا
المعتنی بہذہ الحوادث یکون مدرکا للجزئیات فلہذ السبب اظن ان الاشبہ
ان یکون ہذہ نفسا سماویۃ حتی یکون لہا بجرمہا ان تتخیل وتحس الحوادث احساسا

ان

الی القضا والامر الالہی
وقال فی المبدأ والمعاد

يليق به فاذا احدث حادث عقل الكمال الذي يكون له والطريق الذي يودي
اليه نخ يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة في تلك المادة ويقال ان النفس
المعينة للداعين وغير ذلك هذه وشبهه ان يكون ذلك حقا فانه ان كان دعاء
مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر لانه كلما شاهد تغيرات المادة فيعقل صورة نظام
الخير والكمال الذي يجب هناك فيكون ما يعقل وكذلك يجوز ان يكون مشاهدته لتغيرات
المادة والاحوال في سكان هذا العالم يحدث فيه منها تعقل للواجب الذي يدفع
به ذلك النقص والشر ويجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشي المتعقل فان عناية
مثل هذا الجوهر يجب ان يكون بكل شر ونقص يدخل في هذا العالم واجزائه لتتبع تلك
العناية ما يزيلها من الخير والنظام فلا يجب ان تختص ذلك بشئ دون شئ فان كان
دعاء لا يستجاب وشر لا يدفع فهناك شئ لا نطلع عليه وعسى العناية لا يوجبه ومعنى
العناية ما اوضحناه وقال في فصل آخر يليه معقول لبيان وجود امور نادرة
عن هذه النفس حتى معيرة للطبيعة ولما كان تعقل مثل هذا الجوهر تتبعه الصور المادية في
المادة فلا يبعد ان يهلك به شريرا وتنعش به خيرا ويحدث نارا وزلزلة او شي من
الاشياء الغير المعتادة لان مواد الطبيعة يحدث فيها ما يعقله ذلك الجوهر فيجوز ان يبرد
حارها ويسخن باردها ويحرك ساكنها ويسكن متحركها فيحدث امورا عن اسباب
طبيعية ماضية بل دفعة عن هذا السبب الغير الطبعي الحادث كما ان اصنافا من الحيوان
والنبات التي شانها ان يتكون بالتوالد يتكون لا على سبيل التوالد عن اسباب

طبیعۃ مشابہۃ لہا بل علی سبیل التولد و یحدث فیہا صور حادثۃ جدیدۃ لم یکن فی
مبادیہا و یکون ذلک عن تعقل ذلک الجوہر ولا یجب ان ینکر من احوال التدبیر
امور غیر معہودۃ فہہنا نوادر و عجائب اسبابہا مثل ہذا الذی وصفنا ثم قال فی
فصل آخر بعد کلام من ہذا الباب و سمعت ان طبیبا حضر مجلس ملک من السامانیین
و بلغ من قبولہ ان اہلہ لمواکلتہ علی المائدۃ التی فی دار الحرم ولا یدخلہا من الذکور
داخل و انما یتولی الخدمۃ بعض الجواری فبینا جاریۃ تقدم الخوان و تصفہ
اذ فوتہا ریح و منعہا الانتصاب و کانت حظیۃ عند الملک فقال للطبیب عالجہا
فی الحال علی کل حال فلم یکن عند الطبیب تدبیر طبعی فی ذلک الباب یشفی بلا مہلۃ
ففزع الی التدبیر النفسانی و امر ان یکشف شعرہا فما اغنی ثم امر ان یکشف بطنہا
فما اثر ثم امر ان یکشف عورتہا فلما حاولت الجواری ذلک نہضت فیہا حرارۃ قویۃ
اتت علی الریح الحادثۃ تحلیلات فانزعجت مستقیمۃ سلیمۃ انتہی لفظہ فتحصل الجواب اولا
انہ انما یلزم تاثر العلل عن السافل لو لم یکن نفس خاطر الدعاء فائضا من الجواہر العوالی
علی النفوس الناطقۃ السافلۃ و ح فالعالی ہو الذی یوثر فی الدعاء وانجاحہ ولا
یتاثر عنہ اصلا و ثانیا ان المتاثر فی الدعاء یجوز ان یکون جوہرا نفسانیا غیر النفوس
الکلیۃ السماویۃ متعلقا بعالم الکون والفساد و مصلحا و مدبرا لشؤونہ مکملا للنقائص و مرمما
لمفاسدہ دافعا للشرور المہلکۃ موثرا بامداد العقول الفعالۃ و ثالثا یجوز ان یکون نفس
سماوی موثرا فیما تحتہا و متاثرا عما فوقہا کما شرحہ الرئیس و رابعا یجوز ولا یبعد ان یکون

النفوس الکلیة النبویة والعلویة او نفوس الاولیاء والحکماء الکرام بعد رحلتہم عن عالم
الکون و الفساد اذا اکد الداعی علاقتہ الروحانیة بہم اعتقادا و عملا مما یستدعی
اقبالہم علیہ و توجہہم الیہ فیوثرون لکمال قوة نفوسہم و کونہم تاما و فوق التمام و
کملا و مکملین و اطاعة طبائع عالم العناصر لہم بعد التاثر من دعاء الداعین لسابقة
علاقتہم بالابدان الاسطقسیة والنفوس البشریة و بقاءہا بوجہ ما و لو بابدان مثالیة
فی عالم البرزخ الی یوم القیامة الکبریٰ و علیہ مدار الشفاعة والزیارة لقبورہم
و مشاہدہم فی قضاء حاجتہ عاجلا و آجلا و لکن بشرطیہ ان لا یکون تلک الاجابة مخالفا
للنظام الکلی و معارضا للمشیتہ الالہیة فانما ہم یؤذن فیما یوثرون بمشیتہ و لذالک
قد یعلق علیہم انہم مشیتہ اللہ ح فلا یظہر اثر انجاح مرامہ و لا یؤل الی فائدة مما
یتعلق بمقصودہ و مثل تلک النفوس الکلیة اذا کانت موثرة من جہتہ و متاثرة من
اخری فلا ینافی القاعدة المذکورة کما لا یخفی ثم لما کانت النفوس البشریة محجوبة عن
الاسرار الالہیة والاقدار السماویة فہی ابدا فی خطر من الاجابة واللااجابة و نعم
ما قال الشیخ الرئیس فی بعض رسائلہ فعل الربوبیة لا یدرک باوہام العبودیة و اقل الر
اعطیت لاقامة العبودیة لا لادراک الربوبیة و لقد اعجبنی کلام بعض الشعراء القدماء

کس را بحقیقت ازل راہ نشد — در سر فلک ہیچ کس آگاہ نشد
زین راز نہفتہ ہر کسی چیزے گفت — معلوم نگشت و قصہ کوتاہ نشد

ثم عندی ان المومن و الکافر و الفاسق والفاجر والدین الخیر کلہم متساوون فی اجابة

الدعاء والاجابۃ ولیس قبولہ مقصوراً علی الایمان کالرزق والعلم وسائر النعم الربانیۃ المبذولۃ الباسطۃ علی اصناف النوع البشری ولکل سبیل فی التوجہ الی الجناب الاحدی غیر ما للآخر ولکل وجہۃ ہو مولیہا والطرق الی اللہ بعدد انفاس الخلائق وبہ تفیض وتستفیض الفیوض من الملکوت الاعلی والاسفل علی درجاتہ وانواعہ ومنتہ وقوتہ وانما الایمان والکفر لہما صور وثمرات مستقلۃ مختلفۃ تظہر بعد رجوع النفوس الی الدار الآخرۃ واما الاحکام الوضعیۃ الشرعیۃ الفقہیۃ الممیزۃ بینہما فی عالم الدین والکفران والحجاب والخسران فلا مدخل لہا فی الفیوض والاستفاضات العلویۃ والسفلیۃ الطبیعیۃ السائرۃ الدائرۃ المتجددۃ فی ہذا العالم الادنی وذلک لانہ لیس الا دار الحجاب والاختیار والعمل فلا ینافیہ الفیض السماوی بالنسبۃ الی المومن والکافر ولیس ہو دار الکشف والجزاء لیکون النعم الالہیۃ المتوقفۃ علی العقائد الصحیحۃ والاعمال والملکات الصحیحۃ مناقضا لہا اذا فیضت علی من لم یکن کذلک فافہم۔

شک و دفاع

شک ولا صدر المتالہین فی کلام الشیخ الرئیس المذکور آنفا بان فیہ تحاشیا عن انفعال السمویات من الارضیات ونحن کثیرا ما نشاہد نزول الغیث وحدوث مثل الزلزلۃ والخسف ونظائرہما من آیات الرحمۃ والغضب من اللہ مقارنۃ لادعیۃ اہل الدعوات واقتراح ارباب الحاجات وامثال ما یحکی عن الانبیاء والاولیاء

كما يجزم القول بانفعال المبادى السماوية وضرب من الملائكة عن بعض الارضيات وانها يستمع دعائهم ويجيبهم كما دل عليه القرآن والحديث والاخبار **اقول** مقارنة الدعاء للاثر من النفوس السماوية لايستلزم كونها متاثرة منهم ولا نفى كونها موثرة فى عزيمة الدعاء للداعين فان الانبياء والائمة عليهم اذا ارادوا الدعاء فهم كانوا يستنصحون الله ويستخبرونه فى نفس الدعاء صريحا فاذا اجازهم صمموا عزيمة الدعاء دعوا والا فلا وذلك لئلا يؤدى ذلك الى حقارتهم وذلهم فى اعين الناس اذارد دعائهم فانه دليل على قلة تقربهم فى جنابه ومثله لايستصلح للرياسة الروحانية والحكومة الصورية فى انفسهم واموالهم فانهم اذا ذاك يكونون كسائر البشر مابه قد يستجاب دعائهم فى الملكوت قد يرد ويؤدى ذلك الى ميل النفوس عنهم وقلة الاكتراث بدعوتهم وشانهم اذ لاينقاد النفوس لامثالهم بالطبيعة الا اذا كانوا مفضولين فى الفضائل الصورية والمعنوية واذا كان الفاضل مقربا معظما مبجلا فى الملكوت الاعلى وظهرت عليه سيماه وآثاره انواره فهو فى استجلاب النفوس البشرية الشريفة الساذجة السليمة وانقيادها له اعلى واشرف اكمل على انه يجوز ان يكون ذلك على سبيل الموافاة كما صرح به الرئيس الجزم يجوز ان يكون وهميا لاعقليا وكذا البدا وبالجملة فلا يلزم تاثر تلك النفوس الكلية السماوية عن دعاء الداعين على تلك التقادير فلا ايراد هذا على طريق الجواب على ان الضرورة غير داعية الى اثبات انفعال النفوس السماوية والنفوس العالية الكلية مطلقا عن الارضيات فى هذه المسألة ولا

حاجۃ لنا ایضا الی نقض تلک القاعدۃ الحکمیۃ فانہا انما یجری فی الالتفات بالذات
للعالی الی السافل لا الالتفات بالعرض علی سبیل الرشح والتبع فان من احب
شیئا احب آثارہ صرح بہ الشیخ الرئیس فی الاشارات والہیات الشفا وغیرہما
فای استحالۃ فی اثبات الالتفات بالعرض من تلک النفوس القدسیۃ الکلیۃ
الی مقاصد الداعین بدون تاثر منہم وہذا القدر یکفی فی المقام فافہم ثم للنفوس
النبویۃ الختمیۃ والعلویۃ الولویۃ خاصۃ ایضا مقام اعلی من کل مقام ممکن سنشیر
الیہ انشاء اللہ وثانیا الفاضل العارف السبزواری فی حاشیۃ الاسفار فی
قولہ واما نفس متعلقۃ بعالم الکون والفساد واما نفس سماوی آہ بانہ ان کان مرادہ
بالنفس المتعلقۃ بعالم الکون والفساد ما ہو متعلق بجمیعہا فالمجموع لیس موجودا علیحدۃ
ولا نفس لہا وراء النفوس الجزئیۃ وان کان المراد ما ہو کنفس النفوس وروح الارواح
فہو العقل واللہ من ورائہم محیط فلم یکن نفسا وان کان المراد بہا النفس المتعلقۃ بجرم غیر
منخرق وغیر کائن وفاسد کما قیل فی المعاد الجسمانی فعلی تقدیر صحتہ ہذا العالم
فی غناء عنہ بنفس الغوث والقطب بل بالنفوس النبویۃ والولویۃ التی لم تخل الارض
عنہا طرفۃ عین ولولاہا لساخت الارض باہلہا علی انہا ایضا لا بد ان تتصل فی علوہا
وافعالہا بالنفس السماویۃ وکون مبدء التاثیر والتدبیر نفسا سماویۃ ایضا ونفس النبی
والولی ولا سیما نفس خاتم الانبیاء والاولیاء متصلۃ بہا ولہم بحسب الباطن مقامات
ایضا ینبغی ان تتصل النفس السماویۃ بباطن ذواتہم اہ اقول الجواب عنہ اما اولا

اما تختار الشق الاول ولا یجب فی تعلق تلک النفس العالیة القاهرة بالعالم ان یکون
لمجموعه صورة اتحادیة علیحدة من صور الاجزاء بل یکفی لذلک کونه مرتبا منتظما باجزاءه
وافراده ولہ بہذہ الجہة وحدة ما یستدل بہا علی وحدة المؤثر فیہا جل وعلا قال
سید الحکماء الامکانیة المعلم الاول للحکمة الیمانیة فی کتاب التصحیحات والتقویمات و
کذلک القول فی النظام الجملی المتسق بعوالم الجائزات فانه واحد بالتشخص المتکثر بالتالیف
ولیس جاعلہ التام الا القیوم الواجب بالذات اذلا خارج عنه سواہ ولذلک ما قد
قیل ابی النظام شمسین فکیف لا یابی الہین فقد شاع فی الاقاویل الفلسفیة من
باب ضرب الامثال لا من باب التشبیه نور الانوار شمس عالم العقل والکان لا نسبة
بین المنسبتین علی ما سیتلی علیک ان شاء اللہ العزیز وفی تنزیل الکریم لو کان فیہما
الہة الا اللہ لفسدتا واذا لذہب کل الہ بما خلق ولعلی بعضہم علی بعض سبحان اللہ عما یصفون
انتہی لفظه والتفصیل التام لہذا الکلام قد افادہ قدس سرہ فی کتاب التقدیسات
علی ان ہہنا برہان دقیق علی کون الہیئة الوحدانیة الواقعة فی النظام الجملی
عینیة لیس ہہنا موقع ذکرہ مع حصول الکفایة بما تلوناہ الا تری فی الشاہد تدبیر
الملک وتاثیر تسلطنه فی ممالکه المتفرقة الشاسعة المنتظمة ولیس لہا صورة عینیة اتحادیة
کما زعم وثانیا یجوز ان یکون المراد به نفس النفوس وروح الارواح وہو روح
النبی وعترته القادسة ولکنه غیر العقل الفعال لانہم قد سبق لہم تعلق ما بالابدان العنصریة
فلہم من جہة البشریة المطلقة مناسبة ما بہذا العالم لیست للعقل الفعال لانه مجرد صرف

* الا اللہ

عن العلائق الہیولانیۃ کما تقرر و ثالثًا ان للنفوس والعقول طبقات کثیرۃ لا یحاط بالعقول فلا یعلم جنود ربک الا ہو ولا یغنی بعض الطبقات عن بعض آخر کما تقرر فی الالہی فہذا النفس السماوی لا یغنی عن نفوس الغوث والاقطاب لان فی طبقاتہم زیادۃ علاقۃ بعالم الاجسام مالیس لتلک النفوس والنفس السماوی ولا غنی لہا عن النفوس السماویۃ سواء کانت ہذہ او غیرہا من النفوس الکلیۃ الفلکیۃ او الکوکبیۃ لان السماویات آباء الامہات الارضیات کما تحقق فی مقامہ

البشریۃ

والتحقیق

ان الامر فی روح الاغاثۃ والاعانۃ والاجابۃ والاستغاثۃ والاستعانۃ والاستنطاق والمسألۃ والدعاء بعد المحافظۃ علی القاعدۃ العقلیۃ من عدم التفات العالی الی السافل بالذات حذرا من لزوم الاستکمال بالغیر دون بالعرض واحد یبتنی علی اصول حکمیۃ محکمۃ الاصل الاول ان للنور العالی قہرا بالنسبۃ الی السافل وللسافل محبۃ بالنسبۃ الی العالی فانتظم الوجود کلہ من المحبۃ والقہر علی لسان الاشراقیۃ الاصل الثانی ان الدعاء والطلب من کل داع وملتمس وسائل لا یرجع الا الی ان الداعی والسائل ناقص فی کمال ما من کمالاتہ بالنسبۃ الی العالی المدعو والمسئول منہ فانہ لا یمکن الطلب والسؤال الا من الناقص الفاقد لہ من حیث ہو ناقص وفاقد وبالجملۃ فہو مستکمال بالغیر الاکمل منہ فیما ہو ناقص فیہ الاصل الثالث ان الوجود والکمال

لذيذ لذاته لانه خير والنقص مكروه لذاته لانه عدم وشر الا بعارض ومانع الاصل الرابع
فالكمال على الاطلاق بالنسبة الى كل قوة قوة وموجود موجود محبوب فيطلب والنقص
مكروه فيدفع الخامس كلما كان العالي اتم وجودا واكمل بالنسبة الى السافل كان
احب الى السافل الا المانع وغشاوة وحجاب عن ادراكه ومعرفته او كون المعرفة
مشوبا بالاوهام والاغلاط المكدرة لها وكان السافل اشد احتياجا الى الاستكمال
منه واوغل في الدعاء والالتماس والاستقاء لرشحة من رشحات فيوضه وكمالاته
السادس ان العالي وان لم يعشق السافل بالذات ولا يحب من هو سافل ولكن
يحبه من حيث هو اثره فان من احب شيئا احب آثاره حتى الدار والخط وصورته المنقوشة
على القرطاس وغيره فهذا الحب او العشق انما يرجع الى عشقه لذاته وابتهاجه لذاته
فالداعي اذا كان في حوائجه سائلا عما هو فوقه فليس معناه الا انه بالقوة في كمال
ما من الكمالات وناقص فيه وانما يستدعي كونه بالفعل وكونه خارجا من مضيق النقص الى
ساحة الكمال واذن فالمسؤول منه انما كان واجب الوجود وكاملا من جميع
الجهات معطيا لسائر الوجودات الممكنة ومفيضا لجميع الكمالات ومدبرا لكل الكائنات
والمبدعات والمخترعات فالافتقار والاحتياج اليه كانه نفس طباع وجود الممكن
ولذلك مضطر في التوجه والدعاء اليه بحسب الفطرة من دون تكلف الاختيار وانما
الدعاء اللفظي باللسان العنصري ترجمان تلك الفطرة الامكانية المحوجة الفاقرة ولما
كان الواجب القيوم جلشانه جوادا ومحبا للمعلولاته على ما تقرر فهو يفيض ذاك الكمال

على الداعي اذا لم يمنعه مانع ولم يعقه عائق في عالم الكون والفساد والتمانع والتضاد كما اشير اليه واما ان كان غيره فيقدر ارتفاع قدره وعلو شانه في استجماع الكمالات فطرة واكتسابا يسرع اليه حوائج السائلين الاذنين ويرتفع اليه ايدي الداعين الناقصين لما كانت الحقيقة المحمدية والعلوية في عالم الابداع من اوائل المجعولات فيكون اتمها واجلها واكملها وتكون اقعد في وسائط الفيوض الالهية على العوالم التحتانية وهي كالسراج المنير اللامعة في مرائي الحقائق الكونية سواء كانت نفوسا سماوية متقررة قائمة في الجواد ونفوسا فلكية وكوكبية او كان رب النوع الانساني فهي مظاهرها ومرائيها ومجاليها فيكون احتياج الداعين الى النفوس السماوية الجوانية او النفوس السماوية والكوكبية في مسألة الحوائج والكمالات بالحقيقة افتقار الى ذواتهم الكلية العالية لان الافتقار الى المظاهر راجع الى الافتقار الى الظاهر سواء شعر به او لم يشعر واما امر التسمية فتركها لفظا لا يستلزم العدول عنها معنى فما طعن عليه الفاضل السبزواري بانه هل يحترق لسانهم بتسميتهم فما بالهم لا يستحلون لسانهم باسمائهم ليس بشئ مع ان شدة محبة الشيخ الرئيس باهل بيت الوحي والتنزيل وكمال اخلاصه وعقيدته بهم مما طلع من كلماته الشريفة في اشعاره ورسائله على حد لا يمكن ان يسترتيب فيه عاقل فالغمز فيه في هذا الشان تعسف فلا تغفل ثم انه مما يجب علينا انما هو القاء الاصول والكليات في مسألة الاجابة واللااجابة للدعاء وقد فرغنا منه فلا نشتغل بالجزئيات فان الخوض فيها ليس من العلم في شئ

على انها غير متناهية وكذا اسباب الاجابة والا اجابة فيها بالنسبة الى كل داع و دعاء وشخص وشخص مما يخرج احصائها عن القوة البشرية فنقتصر۔

واذا تقرر هذا فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول ما سبيل العزة الصوفية الوجودية فمدة ما رأينا منهم في الجواب والتحقيق ههنا على ذوقهم ما رسمه فاضلهم وافضلهم الشيخ صدر الدين القونوي في رسالة النصوص فنذكرها ولا كلامه ثم نتكلم عليه فقال نص جلي وضابط كلي يفيد معرفة المطاوعة والاجابة الالهيين واسرارهما اعلم ان الميزان التام الصحيح والبرهان الذوقي المحقق الصحيح في معرفة متى يكون العبد من المطيعين لربه ومتى تسرع اليه الاجابة الالهية في عين ما يسأله فيه دون تعويق ولا تأخير هو صحة المعرفة وكمال المطاوعة فالاصح معرفة بالحق تصورا له يكون الاجابة اليه في عين ما سئل فيه اسرع والاتم مراقبة لاوامر الحق ومبادرة اليها بكمال المطاوعة يكون مطاوعة الحق له اتم من مطاوعته سبحانه لغيره من العبيد لهذا كان حال الاكابر من اهل الله ان اكثر دعواتهم مستجابة لكمال المطاوعة وصحة المعرفة بالله والتصور له واليه الاشارة بقوله ادعوني استجب لكم فالعديم المعرفة الصحيحة الشهودية التي التصور به ليس بداع للحق الذي ضمن له الاجابة بقوله ادعوني استجب لكم وانما هو متوجه في دعائه الى الصورة المتشخصة في ذهنه الناتجة من نظره وخياله او خيال غيره ونظره او المتحصلة من المجموع المشار اليه فلهذا يحرم من هذا شأنه الاجابة في عين ما سئل فيها وتتأخر عنه اعني الاجابة ومتى اجيب هذا فانما سببه سر المعية الالهية المقتضية عدم خلو شيء عن الحق او الجمعية التامة للمضطرين او دعواتهم

بالاجابۃ للاستدعاء الاضطراری والاستعداد الحاصل بای بالاضطرار وحال من
ہذا وصفہ مخالف لحال ذی التصور الصحیح والمعرفۃ المحققۃ فانہ یستحضر الحق ویتوجہ الیہ
استحضارا وتوجہا محققا وان لم یکن ذلک من جمیع الوجوہ ولکن بکیفیۃ کونہ متصورا و
مستحضر اللحق فی توجہ ولو فی بعض المراتب ومن حیثیۃ بعض الاسماء والصفات، فہذا
حال المتوسطین من اہل اللہ والحال المتقدم ذکرہ حال المحجوبین واما الکمل والافراد
فان توجہہم الی الحق تابع للتجلی الذاتی الحاصل لہم والموقوف تحققہم بمقام الکمال علی
العوزۃ وانہ مثمر لہم معرفۃ تامۃ جامعۃ لحیثیات جمیع الاسماء والصفات والمراتب
والاعتبارات مع صحۃ تصور الحق من حیث تجلیہ الذاتی المشار الیہ الحاصل لہم بالشہود
الاتم فلہذا لایتاخر عنہم الاجابۃ وایضا فانہم اعنی الکمل ومن شاء اللہ من الافراد اہل
الاطلاع علی اللوح المحفوظ بل وعلی المقام القلمی بل وعلی حضرۃ العلم الالہی فیشعرون
بالمقدر کونہ لسبق العلم بوقوعہ ولابد فیسئلون لانہ فی مستحیل غیر مقدر ولاتنبعث ہمہم الی
طلب ذلک ولا الارادۃ لہ وانما قلت ولا الارادۃ لہ من اجل ان ثمۃ من تتوقف
وقوع الاشیاء علی ارادتہ وان لم یدع ولم یسئل الحق فی حصولہ وقد عاینت
ذلک من شیخنا قدس سرہ سنین کثیرۃ فی امور لا احصیہا واخبرنی رحمہ اللہ انہ رای
النبی ﷺ فی بعض وقائعہ وانہ بشرہ وقال اللہ اسرع الیک بالاجابۃ منک الیہ بالدعاء
وہذا المقام فوق مقام اجابۃ الادعیۃ وانہ من خصائص کمال المطاوعۃ وکمال
المطاوعۃ مقامہ فوق مقام المطاوعۃ فان مقام المطاوعۃ تختص بما سبقت الاشارۃ

اليه من المبادرة الى امتثال الاوامر وتتبع مراضي الحق بالقيام بحقوقه بقدر الاستطاعة
كما اشار اليه في جواب عمه ابي طالب رض حين قال له ما اسرع ربك الى هواك يا محمد
لما رأى من سرعة اجابة الحق له فيما يدعوه وجاء في رواية اخرى انه قال له ما اطوع
ربك لك فقال له النبي ﷺ وانت يا عم لو اطعته اطاعك في هذا المقام الذي قلت
انه فوق هذا راجع الى كمال موافاة العبد من حيث حقيقته لما يريد الحق منه بالارادة
الاولى الكلية المتعلقة بحصول كمال الجلاء والاستجلاء فانه الموجب لايجاد العالم
والانسان الكامل الذي هو العين المقصودة لله على التعيين وكل ما سواه فمقصود بطريق
التبعية له وبسببه من جهة ان ما لا يوصل الى المطلوب الا به فهو مطلوب فهذا هو المراد من قولي
بطريق التبعية وانما كان الانسان الكامل هو المراد بعينه دون غيره من اجل انه مجلى
تام للحق يظهر الحق به من حيث ذاته وجميع اسمائه وصفاته واحكامه واعتباراته على نحو
ما يعلم نفسه بنفسه في نفسه وما ينطوي عليه من اسمائه وصفاته وسائر ما اشرت اليه من
الاحكام والاعتبارات وحقائق معلوماته التي هي اعيان مكوناته دون تغيير توجبه
نقص القبول وخلل في مراتبه يقتضي بعدم ظهور ما ينطبع فيه على خلاف ما هو عليه في
نفسه فان من كان هذا شانه لا يكون له ارادة ممتازة عن ارادة الحق بل هو مرآة ارادة
ربه وغيرها من الصفات وحينئذ ليستهلك عاره في ارادته التي الا بغاير ارادة ربه
فيقع ما يريده كما قال تعالى فعال لما يريد ومن تحقق بما ذكرنا فانه ان دعا انما يدعو بالسنة
العالمين ومراتبهم من حيث كونه مرآة لجميعهم كما انه متى ترك الدعاء انما يتركه من حيث

کونہ مجلی للحق باعتبار احد وجہیہ الذی یلی الجناب الالٰہی ولا یغایرہ من حیث
کونہ فعالا لما یرید ولیس ورا ہٰذا المقام مرمی المرام ولا مرقی الٰی مرتبۃ ولا مقام و
دونہ المتوجہ الی الحق بمعرفۃ تامۃ وتصور صحیح لمقصود بخطاب ادعونی استجب
لکم وخبر الحق صدق وقد تیسر ذلک لہذا العبد المشار الیہ فلزمت النتیجۃ التی ہی
الاجابۃ ولابد بخلاف غیرہ من المتوجہین المذکورشانہم فاعلم تفز باسرار غریزۃ و
علوم غریبۃ لم ینبق الیہا الافہام ولا رقمتہا الانامل بالاقلام واللہ المرشد انتہٰی۔
اقول فیہ نظر من وجوہ اما اولا فقولہ اکثر ادعیتہم مستجابۃ " فانہ یشعر بل یصرح
بان بعض ادعیتہم غیر مستجابۃ فیعود السؤال فی طائفۃ من البعض الغیر المستجاب منہا
مع ان علۃ صحۃ المعرفۃ وکمال المطاوعۃ جاریۃ فیہا ایضا فلا یتم التقریب وثانیا
فحرمان عدیم المعرفۃ عن الاستجابۃ قد جعل لہ سببین احدہما المعیۃ الالٰہیۃ وثانیہما عدم
اجتماع المضطرین الموجب لحصول الاستعداد فیہم لاجابۃ الدعاء وکلاہما منظور فیہ اما
الاول فالمعیۃ الآلٰہیۃ متحققۃ بنص قولہ تعالیٰ اللہ معکم اینما کنتم فی جمیع الطوائف الثلثۃ
فالتخصیص بہذہ الطائفۃ مما لا حاصل علی ان علیۃ المعیۃ الالٰہیۃ شاملۃ للکل فی
جمیع الاحوال فلا معنی لاستجابۃ الدعاء فی بعض الاوقات دون بعض واما الثانی
فلان المضطر المنفرد ایضا قد یستجاب دعاءہ فقید الاجتماع لغو وکذا الکلام فی حصول
نفس الاستعداد فی المضطر المنفرد فانہ متحقق وثالثا ان ارادۃ شیخہ لو کانت مستقلۃ
فی حصول المراد فیکون شریکا لواجب الوجود بالذات وان کانت مفتقرۃ فی حصولہ

عدم

الى الواجب لذاته فهذا هو معنى الدعاء وقد حققنا آنفا انه لا عبرة بالالفاظ فلا معنى
لعدم تحقق الدعاء مع اما رؤيته للنبي صلى الله عليه وآله وبشارته في المنام فعلى تقدير
التسليم سرقة الاجابة مع عدم الدعاء في وقت الاجابة لفظ لا معنى له حقيقة لان الاجابة
لا تعقل الا مع الاضافة الى الدعاء وهو ظاهر فلعل هذه البشارة والاستبشار
اخترعها صرف قوة المتخيلة والافشان النبوة الختمية اجل من بشارة عارية عن المعنى
المعقول ولعل ضلال قوته الوهمية والمتخيلة وعدم مطاوعتهما للعقل لصرف البرهاني
وعقيدته بالمهملات المزخرفات عقوبة من الله عليه لسوء ادب اختلقه طباعه الوهماني
برواية مجهولة في شان قدوة الموحدين واسوة المومنين السابقين الى الامام المشارق
والمغارب مفتاح مفاتيح المطالب على بن ابيطالب عليه السلام وليس هذا العجب من
اولئك القشرية المحدثة اذا صنفوا رسائل في اثبات تكفير ابوي ختم المرسلين صلى الله
عليه وآله واصحابه الى الله الشكوى ومن شاء استوا عقيدته في هذا الشان واستهداره

ـلـه الا ترى الى ما رواه فضلاء واعلمهم محمد بن محمد الغزالي في المجلد الرابع كتاب الجنائز من احياء
العلوم قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المقابر فجلس الى
قبر وكنت ادنى القوم منه فبكى وبكيت وبكوا فقال ما يبكيكم قلنا بكينا لبكائك قال هذا قبر امي آمنة
بنت وهب استاذنت ربي في زيارتها فاذن لي فاستاذنته ان استغفر لها فابى علي فادركني ما
يدرك الولد من الرقة وقال [illegible] رسول الله قبر امه في الف مقنع فلم ير باكيا اكثر من يومئذ وفي
[illegible] قال [illegible] في الزيارة دون الاستغفار كما اوردناه قبل انتهى كلامه ولولا ان يكون
[illegible] في هذه مسائل اباطيله وخيا عن صناعتنا وتضييعا للوقت لاوردنا من اقوالهم زائهم

الھلیۃ کتاب اسنی المطالب فی ایمان ابیطالب لبعض المحدثین المصنفین من اہل السنۃ والجماعۃ ففیہ کفایۃ لمن شاء ان یؤمن بایمانہ والا فقد قال اللہ تعالی انا ہدینٰہ السبیل اما شاکرا واما کفورا ولما لم یکن تفصیل ہذا البحث لائقا بہذا الکتاب لاہو من صناعتنا فلنتجاوز عنہ الے ما کنا فیہ فلیعلم ان باقی المقاصد والحقائق قد استفادہا من کلمات الحکما الالہیین کما قد تلوناہ علیک وانما ابرزہا فی لباس الفاظ الصوفیہ ومصطلحاتہم کما لا یخفی علی الاذکیاء ولا کلام لنا فیہ ثم عسی ان یکون قد اقترب منہ کلام سید الحکما الامکانیۃ والمعلم الاول للحکمۃ الیمانیۃ فی وجوب استجابۃ دعاء الاستعداد حیث قال فی القبسات لدعاء بلسان الاستعداد مستجاب فلسان الحال افصح اللسانین ومنطق القلب ابلغ المنطقین ولہجۃ الاستحقاق اصدق اللہجتین وفی التنزیل الکریم وان من شیٔ الا یسبح بحمدہ اے بلسان حال طباع الامکان الذاتی ومنطق لیسیۃ سنخ المہیۃ الجوازیۃ ولکن لا تفقہون تسبیحہم لکون قوتکم العاقلۃ موقوفۃ وقلوبکم التی فی صدورکم مغلوفۃ فایاکم ایہا الذاکرون اللہ بالسنتکم وافواہکم ان یکذب لسان حالکم لسان مقالکم وان یکون منطق افئدتکم علی خلاف السنتکم وبالجملۃ الدعاء بلسان

(بقیہ حاشیہ صفحہ ماقبل) فی تکفیرہما مفردا او مجموعا ما یستحی منہ الاسلام وحق بانیہ وشارعہ ثم العجب ان المحدث حجۃ الاسلام کالغزالی کیف لم یتفطن بکون ہذہ الروایۃ وامثالہا منافیۃ لنصایح القرآن حیث نہی سورۃ عن الغیاء علی قبور الکفرۃ کا سنا من کان یشتمل ہؤلاء اذا کفروا فلاسفۃ الاسلام لیضعفی حبارتہم علی مثل ذلک التکفیر سلوۃ لکل فیلسوف مسلم مؤمن فافہم ۱۲ منہ

الاستعداد یجاب و لا یرد و الاسئل بمقدار الاستحقاق یفوز و لا یخیب و المعونۃ تنزل من السماء علی قدر المونۃ فاذا کان اللسان الحالی ذاکرا و اللہجۃ الاستعدادیۃ ناطقۃ فلا علیک لو سکت لسانک الجیدانی و امسکت عن المسالۃ لہجتک اللحمانیۃ و ان کان تواطؤ اللہجتین اجلب للفیض و تطابق اللسانین انفع فی الذکر و اذا اخرس اللہ لسان حالک و افحم لہجۃ استعدادک فلا ینفعک ان حرکت لسانک الجسمانی و لا یجدیک ان دأبت لہجتک اللحمانیۃ و من ہہناک معنی قولہ عز من قائل فلیستجیبوا لی و لیؤمنوا بی لعلہم یرشدون اے فلیوجہوا انفسہم فی باب الاستحقاق لاجابتی دعوتہم و لیؤمنوا بانی جواد وہاب لاضنانۃ فی جودی و لا تسویف فی ہبتی اذا وجدت سائلا مستحقا للعطاء عطیتہ و اہلا للرحمۃ افضت علیہ من رحمۃ واسعۃ لا تتجدد و لا تنصرم و خزائنی مملوۃ لا تنفد و لا تبید و فی الحدیث القدسی عبدی اذا اشتغلہ

لہ وقال فی التفسیر الکبیر فی تفسیر قولہ تعالی ما کان للنبی و الذین آمنوا ان یستغفروا للمشرکین و لو کانوا اولی قربی الآیۃ قال ابن عباسؓ لما فتح اللہ مکۃ سال النبی علیہ السلام ای ابویہ احدث بہ عہدا قیل امک فذہب الی قبرہا و وقف دونہ ثم قعد عند راسہا و بکی فسالہ عمرؓ و قال نہیتنا عن زیارۃ القبور و البکاء ثم زرت و بکیت فقال اذن لی فیہ فلما علمت ما ہی فیہ من عذاب اللہ و انی لا اغنی عنہا من اللہ شیئا بکیت رحمۃ لہا ثم قال ای رجل الی جلال الرسول و قال کان ابی فی الجاہلیۃ یصل الرحم و یقری الضیف و یمنح من مالہ و این ابی فقال امات مشرکا قال نعم قال فی ضحضاح من النار فولی الرجل یبکی فدعاہ فقال ان ابی و اباک و ابا ابراہیم فی النار ان اباک لم یقل یوما اعوذ باللہ من النار انتہی لفظہ۔
فتلک الروایۃ کما تری یودی الی جہل اللہ و رسولہ او التجہیل و ہو خروج عن دین اللہ فیجب تکذیبہا علی کل ذی عقل و متدین قطعا ۱۲ منہ

ذکری عن مسألۃ اعطیتہ افضل ما اعطی السائلین ثم قال ویمض فاذن بما لم یکن
الدعا مستجابا لانہ لم یصدر عن لسان الاستعداد او کان مخالفا لما ہو الاوفق فی
نظام الوجود وربما کان عدم الاستجابۃ لعدم استجماع الشرائط واستتمام الاسباب
وربما کان لعدم الاتیان من سبیلہ اولکونہ ملحونا وان لم یکن جوہر نفس الداعی ملحونا
وربما استجیب لہ وکان ظہور الاثر مرہونا بوقتہ کما کان بین قولہ عز قائلا قد اجیبت دعوتکما
وبین وقوع مدلولہ مقدار اربعین عاما ومن ہناک سہام اللیل لا تخطی ولکن لہا امد
وللامد انقضاء وربما کان تعویضہ بغیرہ اصلح للداعی فیعوضہ اللہ سبحانہ فی ہذہ النشاۃ
بما ہو انفع واصلح وربما کان الاصلح للداعی ان یعوضہ اللہ عما سألہ من متاع
الغرور فی ہذہ النشاۃ البائدۃ الظاہرۃ بابہج مایکون فی النشاۃ الخالدۃ الحقیقۃ
فہنالک بتدو وخلتہ الامر فیرضی بما فعلہ الرب العلیم الحکیم وربما کان عدم الاجابۃ
من باب الامتحانات الالہیۃ التی بہا یتبادر رسوخ القدم فی درجۃ الیقین ومرتبۃ
العرفان فی مقام الرضا والتسلیم وان کان الداعی اہلا للاجابۃ والتکریم فایاک و
ان یستفزک شیطان الوہم ووسواس الطبیعۃ اذا جہتہ بالرد وحیل بینک وبین الاجابۃ
فربک الحکیم الفعال غیر ضنین فی فیضہ ولا جائر فی حکمہ ولا حائف فی
عدلہ ولا متہم فی قضائہ انتہی کلامہ اقول ہذا الکلام التام جمع لحقائق ہذہ المسألۃ
من سبیلی المعقول والمنقول کما لا یخفی علی الفحول ولکن الفاضل العارف السبزواری
قد عدل عن منہاج الحق والحکمۃ فی شرح الجوشن فانہ قصر فی ہذہ المسألۃ علی

صرف الاستعداد وصرف النظر عن الاسباب الاخر والدقائق الحكمية كما قد دريت فيما
اسبقناه اجمالا وتفصيلا فصار كلامه مثار الغلط فاقول انه اعتمد ههنا على قاعدة
كلية كل دعا بلسان الاستعداد مستجاب فقط واستدل عليه بامثلة جزئية كما يقول
الجالس في مجالس ذكر الله بدءنه اللهم ارزقني توفيق الطاعة وبعد المعصية ولكن جميع
اركانه وملكاته مصروفة في انواع الشرور والفجور وهكذا فانه لا يستجاب دعاءه لقصور
استعداده عن قبول هذا الدعاء وسعيه في حصول ضده والا لوجب استجابة دعاءه هذا
لحصول مرامه وهو ليس بشئ لانه لو كان نقص الاستعداد وعدم الاستعداد كافيا في
وجوب الاجابة واللااجابة للدعاء لوجب ان لا يحرم الحكماء والعلماء البارعون في
الحكمة النظرية والعملية ولاسيما السياسية عن الحكومة والسلطنة ونيل على تلك المرتبة
السامية ولفازوا على غاية مناهم ودعاءهم ولم يعرج عليها شياطين الانس من
سلاطين الظلمة والجهلة ولم يدركوا اهنيئهم بدء ابد الدهر اصلا فان الاستعداد وعدمه في
الفريقين واضح لا سترة فيه ولو لم يعكس الامر لحصل بالاولين صلاح العالم ولا حصل بالآخرين
فساده واستمرت الحال هذه من قديم الايام الى هذا الزمان فكل جاهل شيطان ظلام
خداع افتاك فتان غدار فاز على شرف الدولة والامارة الكبرى والسلطنة العظمى
ادانا ذلك شاهد عليه يزيد اليزيد السلطان المعزول القسطنطنية وعلى نقيضه جبل
فانيس كامل ذي قوة مدبرة سياسية ممنوع بانواع الضيق والفقر والذلة والمسكنة والاشتكاء
والاستهانة وكذا فرعون بني اسرائيل ذو فرعنة هذه الامة وطواغيتهم فالحصل ان منشأ

الغلط فی کلامہ اولا انہ بنی القضیۃ الکلیۃ ہذہ علی استقراء ناقص فصار التقریب فاسدا اذ ثانیا انہ غفل عن العلل و الدقائق الاخر الحکمیۃ فی الدعا کما قد شرحنا فبقی الکلام ناقصا مفتقرا الی التکمیل و الاتمام فافہم۔

رجعنا الی الکلام الاول فلیعلم ان المفسر المتبحر الرازی قال بعد الجواب المذکور کیفیۃ علم اللہ و قضائہ مجہولۃ عندنا و الحکمۃ الالہیۃ تقتضی کون العبد معلقا بین الخوف و الرجاء لیستتم بہ العبودیۃ و لذلک ورد فی الحدیث النبوی المشہور کل میسر لما خلق لہ اذا سئل عن الاعمال و التکلیفات الشرعیۃ بل ہی بقضاء اللہ و قدرہ ام لا و ہو عندی منظور فیہ و لا ربط لہ بما نحن فیہ لانہ تقتضی ان یکون الدعاء معلقا بین القبول و عدمہ و لکن قد صرح اللہ فی آیات عدیدۃ بالقبول مثل قولہ ادعونی استجب لکم و امن یجیب المضطر اذا دعاہ و یکشف السوء و اذا سألک عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوۃ الداع اذا دعان و غیر ذلک و اجاب عن الثانی بانہ لیس المقصود من الدعاء الاعلام بل اظہار العبودیۃ و الذلۃ و الانکسار و الرجوع الی اللہ بالکلیۃ اقول لا یخفی ان ہذا الجواب ایضا غیر مرتبط بالسؤال الثانی بل انما یمکن ربطہ بالسؤال الثالث فبقی السؤال الثانی من غیر جواب ثم لو قدرناہ الجواب عن الثالث ففیہ انہ ان اراد حصر المقصود من الدعاء فی اظہار العبودیۃ و الذلۃ و الانکسار فہو ممنوع اذ ربما یکون المقصود من الدعاء کثیرا من حوائج الدنیا غیرہ و ان اراد انہ منجملۃ مقاصد العبد فی وقت و زمان ما علی سبیل القضیۃ المطلقۃ العامۃ او یلیق ان یکون من مقاصدہ فنسلم انہ کذلک لکن لا یتم المقصود لانہ اذا لم یکن

من مقاصده فالایراد علیه تام ویکفی للمعترض ہذا القدر وان اراد انه مقصود الله من
العبد فی دعائه فهو مخالف لنص ادعونی استجب لکم الا بتاویلات بعیدة مثلا تقول
ادعونی لتحصیل التضرع والانکسار فاستجب وتحصیل لکم وهو کما تری مع امکان حصول
ہذا المقصود بغیر الدعا من العبادات والریاضات ایضا فلا یصح توقف تعلیقه علی الدعا
بمعنی لولاه لامتنع واجاب عن السؤال الثالث بانه یجوز ان یصیر ما لیس مصلحة مصلحة
بحسب سبق الدعا اقول فیه ما مر من عدم الربط بالسؤال بل یمکن ان یکون جوابا عن
الرابع ومع ذلک ففیه نظر ظاهر لان الدعا لا یؤثر فی تغییر علم الله بنظام العالم ومصالحه
والا لزم کونه متهوا المعلولاته وهو باطل وکذا جوابه عن الرابع بانه اذا کان مقصوده
من الدعا اظهار الذلة والمسکنة ثم بعده رضی بما قدره الله وقضاه فذلک من اعظم
المقامات ہذا هو الجواب عن بقیة الشبه فی ہذا الباب اقول فیه مع ما مر من انتفاء
الربط کون الرضا بقضاء الله اعلی درجة من الدعا مسلم ولکنه لا یرفع الایراد عن نفس
الدعا وهو واضح وہذا شبیه الفرار عن موضع النزاع والقرار لدی ما لا علاقة له بنفس الاشکال
ومع ہذا فقد تخیل بهذا الجواب باقی السوالات کما زعمه فتدبر فالحق انه عجز عن جواب
تلک الاشکالات وتاه فی التخلص عن تلک المعضلات والتحقیق فی ہذا المقام ما قدمناه
فتذکره وتبصر وبه یندفع معظم تلک الاشکالات فعلیک بالتدبر الفائق فیه واعطاء
التامل والتعمق فی اغواره وحواشیه والله الموفق

واحتجت الطائفة الثانیة بآیات قرآنیة واحادیث نبویة وعترتیة مشهورة لا نطیل

الکلام بایرادہا وسانبئک ببعضہا فیما یاتی انشاء اللہ فترلبص والفرقۃ الثالثۃ تارۃ تشبثوا بما ذکرناہ واخرے بوجوہ سیماتک فی کرہا انشاء اللہ تعالیٰ

ثم ان المفسر المتبحر الرازی قد غیر اسلوب الجواب عن تلک الاسؤلۃ فی المجلد الرابع من تفسیرہ بان الدعا نوع من انواع العبادۃ والاسئلۃ المذکورۃ واردۃ فی جمیع انواع العبادات فانہ یقال ان کان ہذا الانسان سعیدا فی علم اللہ فلاحاجۃ الی الطاعات والعبادات وان کان شقیا فی علمہ فلا فائدۃ فی تلک العبادات والیہ وجب ان لا یقدم الانسان علی اکل الخبز وشرب الماء لانہ ان کان ہذا الانسان شبعان فی علم اللہ تعالی فلا حاجۃ الی اکل الخبز وان کان جائعا فلا فائدۃ فی اکل الخبز وکما ان ہذا الکلام باطل ہہنا فکذا فیما ذکروہ بل نقول الدعا یفید المعرفۃ بذلۃ العبودیۃ ویفید معرفۃ عزۃ الربوبیۃ وہذا ہو المقصود الاشرف الاعلی من جمیع العبادات انتہی کلامہ اقول فیہ نظر من وجوہ اما اولا فلا نسلم ان کل دعا نوع من العبادۃ لان کل عبادۃ یجب فیہا نیۃ التقرب الی اللہ والدعا قد لا یراد بہ ہذا بل یقصد منہ نفس قضاء حاجۃ بالذات مما یتعلق بالامور المباحۃ الدنیویۃ وح لا یکون عبادۃ قطعا الا قد یمکن ان یکون بالعرض وثانیا ان الاسئلۃ المذکورۃ غیر واردۃ فی جمیع العبادات کما زعمہ لان السعادۃ منوطۃ بالعبادات کالصلوۃ والزکوۃ مقررۃ بحکم الضرورۃ الشرعیۃ بخلاف الدعا للحوائج فان السعادۃ اللائقۃ بہا ہہنا ان تکون مقضیۃ بالدعا و فانہا لو کانت متوقفۃ علیہ لوجب حصولہا بہ وکثیرا ما تری عدم حصولہا بدون الدعا

کون

او قضیۃ والکلام فی الاستعداد قد سبقناہ فلا نعیدہ وثالثا ان حصول الشیٔ بالاٰکل بالتولید او علی سبیل ترتب الاسباب علی المسببات او علی طریق جری العادۃ متحقق فی الواقع لایشک فیہ احد بخلاف الدعأ فانہ لم یجر العادۃ الالٰہیۃ مثلا بترتب الاجابۃ علیہ فی کل زمان ومکان وکل حال لکل انسان وہذا ہو مبدأ الاشکال فقیاس احدہما علی الآخر فاسد ورابعا کون الدعأ مفید المعرفۃ ذل العبودیۃ وعزۃ الربوبیۃ غیر مفید فی المقام اذلا علاقۃ لہ بالدعأ لقضأ الحوائج فی باب حصولہا بہ مع حصول ہذہ المعرفۃ بنفس وجود الممکن وکونہ مفتقرا الی الواجب فی سائر احوالہ المتفرعۃ علیہ کما قررناہ مرارا فالتخصیص بالدعاء مما لا محصل لہ فافہم

لحاقہ قرآنیۃ

واذا انتہی بنا الکلام الی ہذا المقام فنصرف العنایۃ الی حل بعض الآیات المشکلۃ فی ہذہ المسألۃ ونختار منہا ثلث آیات الاولی قولہ تعالیٰ واذا سألک عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوۃ الداع اذا دعان آہ والثانیۃ قولہ عزوجل قال ربکم ادعونی استجب لکم آہ ثالثۃ امن یجیب المضطر اذا دعاہ ویکشف السوٓ اما الاولیٰ ففیہا وفی امثالہا سوال مشہور مشکل وہو انا نری الداعی یبالغ فی الدعأ والتضرع فلا یجاب اجابوعنہ اولا بان ہذہ الآیۃ وان کانت مطلقۃ الا انہ قد وردت آیۃ اخری مقیدۃ وہو قولہ بل ایاہ تدعون فیکشف ما تدعون الیہ ان شاء ولا شک ان المطلق

محمول علی المقید **اقول** ہذا الجواب ہو الحق عندنا و باقی الاجوبۃ مجروحۃ کما سیظہر
وثانیاً بحدیث نبوی رواہ القفال بانہ دعوۃ المسلم لاترد الا لاحدی ثلث مالم
یدع باثم او قطیعۃ رحم اما ان یعجل لہ فی الدنیا و اما ان یدخر لہ فی الآخرۃ
و اما ان یصرف عنہ من السوء بقدر ما دعا ہذا الجواب ارتضاہ المفسر المتبحر فی التفسیر
الکبیر و قال ہذا الخبر تمام البیان و الکشف عن ہذا السوال لانہ تعالیٰ قال ادعونی
استجب لکم و لم یقل استجب لکم فی الحال فاذا استجاب لہ ولو فی الآخرۃ کان الوعد
صادقاً **اقول** لا نسلم انہ تمام الکشف فی حل ہذہ الاشکال لورود بعض الانظار
الذی اسبقناہ آنفاً فتذکر ثم ان صریح فی رد الدعوۃ فی الدنیا و لا یفہم احد من العقلاء
من قولہ استجب لکم انہ یستجاب دعاہ فی الدنیا لحوائج الدنیا فی الآخرۃ فیعود
الشبہۃ و یقوی الا تری ان الملک الدنیوی اذا وعد لاحد من الناس انہ اذا التمس
منہ حاجۃ فانہ یقضیہا فلا یفہم منہ الا انہ یقضیہا فی اقل مدۃ من الوعد و لکن لو
قضاہا بعد مائۃ سنۃ و اول قولہ بہذہ المدۃ الطویلۃ لا یعد عند العقلاء موفی العہد
والوعد ہذا مع قصور قدرۃ ہذا الملک الدنیوی و ابتلاءہ بالف الف نقص و عجز
فکیف یسلم ہذا التاویل فی ملک الملوک المخرج لہم من حیز العدم الی الوجود و لہ
القدرۃ الکاملۃ و لہ الملک و الملکوت فعال لما یشاء انما امرہ اذا اراد شیئاً ان یقول
لہ کن فیکون و لا سیما اذا امتدت مدتہ الی فناء الموعود و الموعود لہ و اما الادخار فی
الآخرۃ فقد اسلفناہ انہ لا ربط لہ بدعاہ لحوائج الدنیا فلا یسمی ہذا استجابۃ للدعاء لہا

من حیث ہو دعاء لہا فہذا الجواب ینجر الی تضییع الحیثیات واما صرف السوء فلا
شک انہ نعمۃ عظیمۃ ولکن النعمۃ انما تعظم قدرہا اذا حصلت المعرفۃ بخصوصہا وبکونہا
عوضا عن دعاء مخصوص ونحن لا نعرف خصوص البلاء المصروف ثم کثیرا ما ندعو
لرد بلاء نازل او مرض ہائل ولکن لا یزول فیتمسک بشق الادخار وفیہ ما فیہ
ولکن یحصل العلم الاجمالی بصرف البلاء مطلقا ولا سیما علی سبیل الظن اذ لا استیقان
باستجابۃ الدعاء للعباد فی کل زمان لا یکفی وہو واضح واما حل الحدیث فنقول انہ
صحیح المعنی فی موقعہ لانہ ینطلق برد الدعاء وعدم استجابۃ وقتا ما وعلی تقدیر عدم
الاستجابۃ لاضداد اسباب الاستجابۃ کما اشیر الیہ فیام فیعوض للمسلم کرامۃ لہ اما الادخار
واما صرف السوء والمراد منہ بلاء الآخرۃ لانہ اشد البلایا والمطلق اذا اطلق یراد منہ الفرد
الکامل وتحصیل العلم بخصوصہ فی ذلک العالم قطعا ہذا ما خطر ببالی فی ہذا الوقت واللہ
اعلم بکلام سفیرہ ورسولہ وثانیا ان یکون الداعی عارفا بربہ ومن اہم عرفانہ ان یعتقد انہ
لا یفعل الا ما وافق قضاءہ وقدرہ وحکمتہ فاذن لا بد ان یقول فی دعاءہ افعل ہذا
الفعل ان کان موافقا لقضائک وقدرک وحکمتک **اقول** موافقۃ المصلحۃ ینجر
الی الاقرار بوجوب رعایۃ الاصلح وقد انکرہ ہؤلاء الطائفۃ اشد الانکار ثم الامر المدعو لہ
ان کان موافقا للمصلحۃ وحکمتہ یجب خلقہ واعطاءہ کما تقرر سواء دعا او لم یدع وہذا
بالحقیقۃ راجع الی الجواب الاول اذا امعنت الفکرۃ فیہ لان المشیۃ والمصلحۃ والحکمۃ
الفاظ متقاربۃ المعنی فیہ عز وجل کما لا یخفی علی الحکیم ثم ان المتکلم المتصوف المحدث

العظيم جناب الغزالی قد منع من تقييد المشية فی الدعا فی كتاب احياء العلوم واستند فيه بحديث نبوی لا يقل احدكم اذا دعا اللهم اغفرلی ان شئت اللهم ارحمنی ان شئت ليحصل الجزم بوجوب الاجابة فهما متناقضان لان تقييد المشية يوجب الشك المنافی لليقين فافهم وثالثا ان لفظ الدعاء قد يطلق علی التوحيد والثناء علی الله والتوبة عن الذنب والعبادة فلا يرد الاشكال راسا **اقول** كل تلك الاطلاقات انما تمسكوا بها اذا اعيت عقولهم عن حل الاعضالات الواردة فی الدعاء وهی غير مانوسة لغرابتها ولا يسار اليها الا القرائن قوية صارفة عن المعنی المعروف للدعاء وهی مفقودة ههنا مع عدم الحاجة الی التشبث بها لما قررناه وطباق الآية عليه واضح بلا تكلف فتبصر وتذكر اما **الثانية** فيرد عليها السوال المذكور فی الآية الاولی كما تلوناه ونقل المفسر المتبحر فی التفسير الكبير عن الكعبی فی الجواب بان الدعاء انما يصح علی شرط ومن دعا كذلك استجيب له وذلك الشرط هو ان يكون المطلوب بالدعاء مصلحة وحكمة ويرد عليه ان ما هو اصلح يفعله بلا دعاء فما الفائدة فی الدعاء واجاب عنه من وجهين الاول ان فيه الفزع والانقطاع الی الله والثانی ان هذا ايضا وارد علی الكل لانه ان علم انه يفعله فلا بد وان يفعله فلا فائدة فی الدعاء وان علم انه لا يفعله فانه البتة لا يفعله فلا فائدة فی الدعاء وكل ما يقولونه ههنا فهو جوابنا قال صاحب التفسير الكبير وعندی فيه وجه آخر وهو انه قال ادعونی استجب لكم فكل من دعا وفی قلبه ذرة من الاعتماد علی ماله وجاهه واقاربه واصدقائه وجده واجتهاده فهو فی

فی الحقیقة ما دعا الا باللسان اما القلب فانه معول فی تحصیل ذلک المطلوب علی غیر الله فهذا الانسان یا دعا ربه فی وقت ما اذا دعا فی وقت لایبقی فی القلب التفات الی غیر الله فالظاهر انه تحصل الاجابة اذا عرفت هذا ففیه بشارة کاملة وهی ان انقطاع القلب بالکلیة عما سوی الله لایحصل الا عند القرب من الموت فان الانسان قاطع فی ذلک الوقت بانه لاینفع شیء سوی فضل الله فعلی القانون الذی ذکرناه وجب ان یکون الدعاء فی ذلک الوقت مقبولا عند الله انتهی کلامه اقول فی اکل نظر من وجوه اما اولا اما فی الجواب من للکعبی اما فی الاول فلان الفزع والانقطاع الی الله مقصود جلیل اذا قصد بالدعاء او بغیره من العبادات ولکن لاعلاقة له بوعد ستجب لکم اذ المتعلق بالحاجات الدنیویة کما مر مرارا واما الثانی فهو معارضة ولیس بجواب تحقیق وقد سبق التفصیل فیه وثانیا فالوجه الذی افاده المفسر المتبحر یقتضی ان لا یتخلف کل دعاء یلتفت فیه الی صرف وجه الله عن محل الاستجابة ولیس کذلک فانا نری ونجد انه قد یتخلف فی هذه الحالة ایضا وثالثا فلان فی قرب الموت ایضا رجاء الاستجابة دعاءه مثلا اذا دعا للشفاء من مرضه الوبیل وامتداد ایام الحیوة وحصول شرف الحج وزیارات مشاهد الائمة علیهم السلام فانه یرحل عن الدنیا محروما عن تلک المقاصد وقلبه متوجه الی صرف وجهه وفضله ورابعا یلزم علیه ان لایستجاب دعاء من عبد الا قرب الموت وهذا مع کونه خلاف ظاهر القرآن فی آیات عدیدة خلاف الواقع اذ ربما یستجاب کثیرة من الادعیة للحوائج المختلفة قبل قرب الموت ومع عدم

تلک الحالة فالوجه فیما قررناه ان هذه الآیة ایضا قضیة مهملة ملازمة للجزئیة فانه لم یقل ادعونی فکل دعائکم استجب لکم بل المراد انه ربما یستجیب و اذا اجاب دعا عبد فلا مجیب لا هو لا غیره من الممکنات لانها مفتقرة فی کل کمالاتها الی الواجب الحق مثل الداعی اما الآیة الثالثة فقال العلامة النحریر فی التفسیر الکبیر فان قیل قد عم المضطرین بقوله امن یجیب المضطر اذا دعاه و کم من مضطر یدعو فلا یجاب جوابه قد بینا فی اصول الفقه ان المفرد المعرف لا یفید العموم و انما یفید المهیة فقط والحکم المثبت للمهیة یکفی فی صدقه ثبوته فی فرد واحد من افراد المهیة وایضا فانه تعالی وعد بالاستجابة و لم یذکر انه یستجیب فی الحال فاما قوله و یکشف السوء فهو کالتفسیر للاستجابة فانه لا یقدر احد علی کشف ما دفع الیهم من فقر الی غنی و مرض الی صحة وضیق الی سعة الا القادر الذی لا یعجز والقاهر الذی لا ینازع انتهی اقول الحق عندی هو الجواب الاول و هو فی معنی کونه قضیة مهملة کما اسبقناه آنفا و اما قوله ایضا فانه تعالی وعده اه ففیه ان الدعا فی الدنیا اذا کان للحوائج الدنیویة المشروعة ویستجاب فی الآخرة فهذا بالحقیقة فی معنی عدم الاستجابة لان تلک الحاجات اکثرها غیر متحققة هناک لتبدل العوالم واختلافها نوعا فلا معنی لاجابتها هناک مع کونه مستلزما لکونه تعالی عاجزا عن افاضة النعم فی العالمین او ینجر الی بخله وکلاهما محالان فیه وقد سبق الکلام فی الاستعداد مع کونه مخالفا لاصوله فافهم

استغفار غزالی

ثم ان من العجب العجاب ان عظیم المتصوفة والمتکلمة محمد بن محمد الغزالی قد اورد فی
احیاء العلوم باب الدعاء ادعیة عامیة ساذجة قشریة عاریة عن الاسرار الربوبیة
والانوار الکشفیة والنکات الادبیة من رجال الصوفیة الکرام لو کانوا ذرة فی اشعة شموس
اہل بیت الوحی والتنزیل و النور لکفی لہم فخرا الی یوم النشور کیف وقد قال العلامہ
الرازی فی کتاب الاربعین بعد ذکر الائمة من عترة النبوة والرسالة ان ہؤلاء
الاکابر یقر بفضلہم وعلو درجتہم کل مسلم ومما یدل علی علو شانہم ان افضل المشائخ واعلاہم
درجة ہو ابو یزید البسطامی قدس سرہ کان سقاء الی دار جعفر الصادق علیہ السلام
واما معروف الکرخی فانہ اسلم علی ید علی بن موسی الرضی وکان بواب دارہ وبقی علی
ہذہ بحالہ الی آخر عمرہ انتہی لفظہ وکذا غیرہ فی غیرہ ولم یجر علی لسانہ ذکر زبور
آل محمد الصحیفة الکاملة مع غایة اشتہارہ فی العالم ودعاء الصباح[1] ودعاء کمیل ودعاء عرفہ

---

[1] ذکرہ فی کشف الظنون ایضا ہکذا الحرز المنسوب الی علی رض اولہ یا من دلع لسان الصباح
آہ وشرح علیہ احمد بن محمد المعروف بنشانجی زادہ المتوفی سنة ۹۸۶ھ ست وثمانین وتسعمائة انتہی لفظہ
وقد شرح الفاضل سبزواری رحمہ اللہ شرحا قد حوی علی کل معنی لطیف وسر شریف اجزل اللہ اجرہ
وابقی بدوام الدہر ثمرہ ۲ منہ افاد الشیخ الاجل العارف العلامہ البہائی قدس سرہ فی الکشکول بعدما
نقل ترجمة ابی یزید البسطامی عن بعض التواریخ المعتبرة بقولہ قال کاتب الاحرف ان ملاقات ابی یزید
البسطامی بابی عبد اللہ جعفر بن محمد الصادق علیہ السلام وکونہ سقاء فی دارہ اوردہا جماعة من

ودعائی ابی حمزة الثمالی فی سحور شهر رمضان وغیر ذلک من الادعیة التی قد ملأ
الخافقین صیتها واشتعل فی صوامع الملک والملکوت زیتها قد اندمجت والله علی
جلائل اسرار الربوبیة وحقائق فن ما بعد الطبیعة بما یبهر عقول البشر وانطوت
علی سرائر جواهر العبودیة من الذکر والشکر والصبر والخوف والرجاء والفقر والتوکل
والانس والمحبة والشوق والعشق والمحو والفناء والبقاء وغیر ذلک مما لا یحیط به
الحصر فلا یقاس بکلامهم کلام ولا یقدر بمقامهم مقام کیف والکلام اثر المتکلم کالعکس
للعاکس ثم یستدل علی مقدار الناطق بقدر المنطوق وقد طبق الحکماء والفصحاء علی
ان کلامهم تحت کلام الخالق وفوق کلام المخلوق ثم لا یذهبن علیک انه نقل
عن الانبیاء والرسل ایضا ادعیة تشهد صریح الذوق بانها لیست منهم وکذا عن
امام التوحید وجوهر التفرید سید الاولیاء والاوصیاء وسیدة نساء العالمین فاطمة الزهراء

(بقیه حاشیه صفحه ما قبل) اصحاب التاریخ واوردها العلامة الفخر الرازی فی کثیر من کتبه الکلامیة واوردها السید
الجلیل رضی الدین علی بن طاؤس فی کتاب الطرائف واوردها العلامة الحلی قدس سره فی شرحه علی
التجرید وبعد شهادة هؤلاء بذلک لا عبرة بما فی بعض الکتب کشرح المواقف من ان بایزید لم یلق الامام علیه
السلام ولم یدرک زمانه بل کان متاخرا عنه بمدة مدیدة انتهی بقدر الحاجة اقول هذا هو الحق عندنا واما طعن
به علی العارف السامی البسطامی والواصل الاجل الکرخی حزب القشریة من علماء الامامیة کالملا طاهر القمی والشیخ
الحر العاملی وفاضلنا النصیر آبادی فی شهاب ثاقب فعندی کله مطرود وانما معظم اعتماد المتکلم الفاضل النصیر آبادی
فی کتابه هذا علی رسالة الملا طاهر وقد نقضناها ودحضناها علی اتم الوجوه وابلغه فی مقدمات کتابنا الحقائق
الجعفریة یسر الله لاتمامه بحیث القمنا الحجر فی فیه واهدمنا قصورا دعامه علیه فتلک بیوت تمویهاتهم وتکفیراتهم علی
اولیاء الرحمن علی عروشها خاویة فما تری لهم من باقیة من شاء فلیرجع الیه والعجب ان قدوتهم المجلسی قد مدح

صلوات اللہ علیہا دعائین وجیزین لا یشبہ سائرا دعیتہا اصلا فانحاصنہ عن تلک

الشموس الزاہرہ والبدور الضاحیۃ السافرۃ والادعیۃ الضوار الباہرۃ بسبل

عظیم فی معین عرفانہ وغشا کبیر فی بصیرۃ تصوفہ وکشفہ واحسانہ ولعل العلامہ الرازی

لما استشم من روائح ہذہ النکتۃ فجعل خاتمۃ کتاب الاربعین دعاءًا من کلامہم حیث

قال ونختم ہذا الکتاب بالدعاء الماثور عن اکابر اہل البیت علیہم السلام یامن اظہر

الجمیل وستر القبیح یامن لم یواخذ بالجریرۃ ولم یہتک الستر یاعظیم العفو یاحسن التجاوز

یاباسط الیدین بالرحمۃ یاواسع المغفرۃ یامفرج الکربۃ یامقیل العثرات یاکریم الصفح

یاعظیم المن یامبتدیا بالنعم قبل استحقاقہا یاربا یاسیداہ یاغایۃ رغبتاہ یااللہ یااللہ

یااللہ اسئلک ان تصلی علی محمد وآل محمد وان لا تشوہ خلقی بالنار وان تعطینی خیر الدنیا

والآخرۃ وان تفعل بی ما انت اہلہ ولا تفعل بی ما انا اہلہ انتہی ونحن نختم ایضا ہذہ المقالہ

بدعا علی نور سے سلام اللہ علیہ اللہم انک آنس آلانسین لاولیائک واحضرہم

بالکفایۃ للمتوکلین علیک تشاہدہم فی سرائرہم وتطلع علیہم فی ضمائرہم وتعلم مبلغ

بصائرہم فاسرارہم لک مکشوفۃ وقلوبہم الیک ملہوفۃ ان اوحشتہم الغربۃ انسہم ذکرک

وان صبت علیہم المصائب لجاؤا الی الاستجارۃ بک علما بان ازمنۃ الامور بیدک

(بقیہ حاشیہ صفحہ ماقبل) الثانی منہا وہو جناب الکرخی فی المجلد الثانی عشر من بحارہ وآمن بروایۃ اسلامہ کما

فی الاربعین مارضی یقدح فیہ اصلا وہذا الکتاب لما لم یکن موضوعا لمثل ہذہ التحقیقات فالاکتفاء بالایماء الیہما

اولی واللہ الہادی الی الصواب ۱۲ منہ

ومصادرها عن قضائك اللهم ان فهمت عن مسئلتي او عميت عن طلبتي فدلني على مصالحي وخذ بقلبي الى مراشدي فليس ذلك بنكر من هداياتك ولا ببدع من كفاياتك اللهم احملني على عفوك ولا تحملني على عدلك وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين

الباب الثاني

لما انسرح القلم الى هذا المقام سنح لنا ان ناتي بتحقيقاتنا البديعة بحول الله وقوته في مسألة الاستخارة فانها من اقسام الدعاء بل من اكثرها تداولا بين عشائر الامامية حتى ان كثيرا منهم اتخذوها شعارا ودثارا ليلا ونهارا بل كانهم عدوها من اهم الواجبات الى ان صارت من شعائر التشيع وعلائمه وخواصه الشاملة بل قد صارت كالمرادف للتشيع كانه من ينكرها ليس بشيعي واعتقدوا انها كالوحي فكل منهم يوحي اليه وينزل الامر الالهي من دون الواسطة عليه وسرت هذه العقيدة في علمائهم وجهالهم جميعا حتى رائت بعض اجلة الادباء والفقهاء منهم رحمه الله انه بنى كل حركة وسكون في ليله ونهاره وساعاته وآناته على الاستخارة حتى انه كان لا يدخل على اهله وعياله من مجلسه فيها بدونها ورائت بعض الادباء والمتكلمين منهم في زماننا ان الناس قد تسلطوا على معظم اوقاته وشغلوها بالاستخارة حتى ظننت انه يخدمهم ويداريهم ويعمل على اتمامهم مائة استخارة تقريبا في كل يوم فصار هذا الافراط سببا لاستهزاء مخالفيهم واطالة

لسان التشنيع والتحميق عليهم وهذا تفريط من هؤلاء القوم فعن لنا ان نتكلم فيها بفصل
الخطاب ونكشف الحق المستور عن الحجاب ونفوح بتحقيقات لامعات فيها العلة يرتاح
بها اولوا الالباب ويستريح اليها خواطر الاحباب ويجلو بها بصائر الاصحاب ان شاء الله
العزيز الحكيم الوهاب وسميتها **بالاستنارة في الاستخارة** ويشرق
الحق فيها من مطالع طوالع ومشارق لوامع

المطلع الاول في تحقيق الخير والسعادة

ابتدأنا بالركن الاول للاستخارة وهو مبدأ اشتقاقها لانه اعظم الاركان بنياناً
واساسها فاعلم ان المعلم الاول ارسطاطاليس شكر الله مساعيه قد بلغ النهاية في
تحقيقهما فرأينا الاستفتاح والاستكفاء بكلامه اولى واقرب الى التيمن والتبرك حيث
قال الخير هو المقصود من الكل وهي الغاية الاخيرة وقد يسمى الشيء النافع في هذه الغاية
خيراً فاما السعادة فهي الخير بالاضافة الى صاحبها وهي كمال له فالسعادة اذاً خير ما
وقد تكون سعادة الانسان غير سعادة الفرس وسعادة كل شيء في تمامه وكماله الذي يخصه
فاما الخير الذي يقصده الكل بالشوق فهو طبيعة تقصد ولها ذات وهو الخير العام للناس

حاشية صفحة قبل له انما اطلق الافراط عليه لانهم قد ظنوا بهم انهم قد عطلوا الغريزة العقلية التي عرفه صدر المتألهين ره
في المفاتيح بان العقل قوة للنفس التي يحصل بها للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس
وفكرة بل بالطبع والفطرة واو شك ان يعد العقلاء بلادة وبلاهة وسفاهة فافهم ١٢ سيد احمد حسين

ه وذلك لانه تجاره الى استغنا العبد الذليل الفقير المحجوب المهوى في الغياهب الهيولانية عن العالم النور العقلاني
وهو المنور والمقوم له وهل هذا الا كاستغنا الارض المجدبة عن اصابة الماء او الماء عن افاضة السماء او
النخلة عن النور او الظل عن الحرور وهو غاية الضلال ونهاية الغرور فتبصر ١٢ سيد احمد حسين

من حيث هم ناس فهم باجمعهم مشترکة فيها فاما السعادات فهي خير ما لواحد واحد من الناس
فهي اذا بالاضافة ليس لها ذات معينة وهي تختلف بالاضافة الى قاصديها فلذلك
يكون الخير المطلق غير مختلف فيه وقد يظن بالسعادة انها تكون لغير الناطقة فان كان ذلك
فانما هي استعدادات فيها بقبول تماماتها وكمالاتها من غير قصد ولا روية ولا ارادة
وتلك الاستعدادات هي الشوق او ما يجري مجرى الشوق من انا طقين بالارادة
فاما ياتي للحيوانات في ماكلها ومشاربها وراحاتها فينبغي ان يسمي بختا واتفاقا ولا
يوهل لاسم السعادة كما يسمي في الانسان ايضا وانما استحق الحد الذي ذكرنا للخير المطلق
لان العقل لا يطلق السعي والحركة لا الى نهاية وهذا اول في العقل ومثال ذلك ان
الصناعات والهمم والتدابير الاختيارية كلها يقصد بها خيرا وما لم يقصد بها خيرا فهو
عبث والعقل يحظره ويمنع منه وبالواجب صار الخير المطلق وهو المقصود اليه من كل الناس
ولكن بقي ان نعلم ما هو وما الغاية الاخيرة منه التي هي غاية الخيرات التي يرتقي الخيرات
كلها اليها حتى نجعله غرضنا ونتوجه اليه لا نلتفت الى غيره ولا ننتشر افكارنا في
الخيرات الكثيرة التي تودي اليه اما تعديه بعيدة واما تعدية قريبة ولا نغلط ايضا فيما ليس
بخير فنظنه خيرا ثم نفني اعمارنا في طلبه ونتعب به الخيرات منها ما هي شريفة
ومنها ما هي ممدوحة ومنها ما هي بالقوة كذلك وما هي نافعة فيها في الشريفة منها
هي التي شرفها من ذاتها وتجعل من يقتنيها شريفا وهي الحكمة والعقل والممدوحة
منها مثل الفضائل والافعال الجميلة الارادية والتي بالقوة مثل التهيأ والاستعداد

لنيل الاشياء التي تقدمت و النافعة هي جميع الاشياء تطلب لا لذاتها بل ليتوصل
بها الى الخيرات و على جهة اخرى الخيرات منها ما هي غايات و منها ما ليست بغايات
والغايات منها تامة و منها ما هي غير تامة فالتي هي تامة
كالسعادة و ذلك انا اذا وصلنا اليها لم نحتج ان نستزيد اليها شيئا آخر و التي
هي غير تامة كالصحة واليسار من قبل انا اذا وصلنا اليها احتجنا ان نستزيد فنقتني
اشياء آخر و اما التي ليست بغاية البتة فكالعلاج و التعلم و الرياضة و على جهة اخرى
الخيرات منها ما هو في النفس و منها ما هو في البدن و منها ما هو خارج عنهما و على جهة اخرى
الخيرات منها ما هو مؤثر لاجل ذاته و منها ما هو مؤثر لاجل غيره و منها ما هو مؤثر للامرين
جميعا و منها ما هو خارج عنهما و على جهة اخرى الخيرات منها ما هو خير على الاطلاق و
منها ما هو خير عند الضرورة و الاتفاقات التي تتفق لبعض الناس و في وقت دون
وقت و ايضا منها ما هو خير لجميع الناس و من جميع الوجوه و في جميع الاوقات و منها
ما ليس بخير لجميع الناس و لا من جميع الوجوه و على جهة اخرى الخيرات منها ما هو في الجوهر
و منها ما هو في سائر المقولات فمنها كالقوى و الملكات و منها كالاحوال و منها
كالافعال و منها كالغايات و منها كالمواد و وجود الخيرات في المقولات كلها يكون
على هذا المثال اما في الجواهر اعني ما ليس لعرض فالله تبارك و تعالى هو الخير
الاول فان جميع الاشياء تتحرك نحوه بالشوق اليه و لان كل الخيرات الالهية
من البقاء السرمدية و التمام منه و اما في الكمية فالعدد المعتدل و المقدار المعتدل و اما

و منها ما هو في الكم و منها ما هو في الكيف

م و منها كالاوقات

فی الکیفیۃ فکالذات و اما فی الاضافۃ فکالصدقات و الریاضیات و اما فی الاین والمتی فکالمکان المعتدل و الزمان الانیق البہیج واما فی الوضع فکالقعود والاضطجاع والاتکاء الموافق واما فی الملک فکالاموال و النافع واما فی الانفعال فکالسماع الطیب و سائر المحسوسات الموثرۃ واما فی الفعل فمثل نفاذ الامر و رواج الفعل و علی جہۃ اخرے الخیرات منہا معقولات و منہا محسوسات و اما السعادۃ فہی خیر ما وہی تمام الخیرات وغایاتہا والتمام ہو الذی اذا بلغنا الیہ لم نحتج معہ الی شئ آخر فلذلک نقول ان السعادۃ ہی افضل الخیرات ولکنا نحتاج فی ہذا التمام الذی ہو الغایۃ القصوی الی سعادات اخرے وہی التی فی البدن والتی خارج البدن ثم قال لعسر علی الانسان ان یفعل الافعال الشریفۃ بلامادۃ مثل اتساع الید وکثرۃ الاصدقاء وجودۃ البخت ولہذا احتاجت الحکمۃ الے صناعۃ الملک فی اشرفہا ولہذا قلنا ان کان شئی عطیۃ من اللہ تعو و موہبۃ للناس فہو السعادۃ لانہا عطیۃ منہ عز اسمہ و موہبۃ فی اشرف منازل الخیرات و فی اعلیٰ مراتبہا وہی خاصۃ بالانسان التام ولذلک لایشارکہ فیہا من لیس بتام کالصبیان ومن یجری مجراہم واما اقسام السعادۃ فہی خمسۃ اقسام احدہا فی صحۃ البدن ولطف الحواس یکون ذلک من اعتدال المزاج اعنی ان یکون جید السمع والبصر والشم والذوق واللمس و الثانی فی الثروۃ والاعوان و اشباہہا حتی یتسع لان یصنع المال فی موضعہ ویعمل بہ سائر الخیرات و یواسی منہ اہل الخیرات خاصۃ و المستحقین عامۃ ویعمل بہ کل ما یزید فی فضلہ وفضائلہ ویستحق الثناء

ابواب

والمدح علیہ والثالث ان تحسن احدوثتہ فی الناس وینشر ذکرہ بین اہل الفضل فیکون مدوحا بینہم یکثرون الثنا علیہ لما یتصرف فیہ من الاحسان والمعروف والرابع ان یکون منجحا فی الامور وذلک لیستتم کل ما روی فیہ وعزم علیہ حتی یصیر ما یاملہ منسر والخامس ان یکون جید الرای صحیح الفکر سلیم الاعتقادات فی دینہ بریا من الخطأ والزلل جید المشورہ فی الاراء فمن اجتمعت لہ ہذہ الاقسام کلہا فہو السعید الکامل ومن حصل لہ بعضہا کان حظہ من السعادۃ بحسب ذلک انتہی بقدر الحاجۃ۔

ولقد احسن المتصرف فیہ فی احیاء العلوم واستنبط منہ تقسیمات حسنۃ فقال التقسیم الاولی ان الامور بالاضافۃ الینا تنقسم الی ما ہو نافع فی الدنیا والآخرۃ جمیعا کالعلم وحسن الخلق والی ما ہو ضار فیہما جمیعا کالجہل وسوء الخلق والی ما ینتفع فی الحال ویضر فی المآل کالتلذذ باتباع الشہوات والی ما یضر فی الحال ویولم ولکن ینفع فی المآل کقمع الشہوات ومخالفۃ النفس فالنافع فی الحال والمآل ہو النعمۃ تحقیقا کالعلم وحسن الخلق والضار فیہما ہو البلاء تحقیقا وہو ضدہما والنافع فی الحال المضر فی المآل بلاء محض عند ذوی البصائر وتظنہ الجہال نعمۃ

؎ قال معلم ثانی فارابی الا القوی والملکات والافعال الارادیۃ التی اذا حصلت فی الانسان عاقت عن حصول الغرض المقصود بوجود الانسان فی العالم ہی الشرور الانسانیۃ والتی اذا حصلت فی الانسان کان نافعا لحصول الغرض المقصود بوجود الانسان فی العالم ہی الخیرات الانسانیۃ فہذا احد الخیر والشر الانسانی وحد ارسطوطالیس ایاہما فی کتاب الخطابۃ فقال الخیر ہو الذی یؤثر لاجل ذاتہ وانہ ہو الذی یؤثر غیرہ لاجلہ وانہ الذی یتشوقہ اہل من ذوی الفہم والحس والشر حدہ عکس ذلک انتہی لفظہ فی رسالۃ لہ ۱۲ احمد

قسمة اخرى الخيرات باعتبار آخر تنقسم الى ما ہو موثر لذاته لا لغيره والى موثر لذاته ولغيره فالاول ما يوثر لذاته لا لغيره كلذة النظر الى وجه الله وسعادة لقاءه وبالجملة سعادة الاخرى التي لا انقضاء لها فانها لا تطلب ليتوصل بها الى غاية اخرى مقصودة ورائها بل تطلب لذاتها والثاني ما يقصد لغيره ولا غرض اصلا في ذاته كالدراہم والدنانير فان الحاجة لو كانت لا تنقضي بها كانت ہي والحصا بمثابة واحدة والثالث ما يقصد لذاته ولغيره كالصحة والسلامة فانها تقصد ليقدر بسببها على الذكر والفكر الموصلين الى لقاء الله او ليتوصل بها الى استيفاء لذات الدنيا وتقصد ايضا لذاتها فان الانسان وان استغنى عن الشئ الذي تراد سلامة الرجل لاجله فيريد ايضا سلامة الرجل من حيث انها سلامة فاذا المؤثر لذاته فقط ہو الخير والنعمة تحقيقا وما يوثر لذاته ولغيره ايضا فهو نعمة ولكن دون الاول فاما ما لا يوثر الا لغيره كالنقدين فلا يوصفان في انفسهما من حيث انهما جوہران بانهما نعمة بل من حيث ہما وسيلتان فيكونان نعمة في حق من يقصد امرا ليس يمكنه ان يتوصل الا بهما

قسمة اخرى ثم الخيرات باعتبار آخر ينقسم الى نافع ولذيذ وجميل فاللذيذ ہو الذي تدرك راحته في الحال والنافع ہو الذي يفيد في المآل والجميل ہو الذي يستحسن في سائر الاحوال والشرور ايضا ينقسم الى ضار وقبيح ومولم وكل واحد من القسمين ضربان مطلق ومقيد فالمطلق ہو الذي اجتمع فيه الاوصاف الثلثة اما في الخير فكالعلم والحكمة فانها نافعة وجميلة ولذيذة عند اہل العلم والحكمة واما في الشر

كالبخل فانه ضار وقبيح ومولم وانما يحس الجاهل بالم جهله اذا عرف انه جاهل وذلك بان يرى غيره عالما ويرى نفسه جاهلا فيدرك الم النقص والضرب الثاني المقيد وهو الذي يجمع بعض هذه الاوصاف دون بعض فرب نافع مولم كقطع الاصبع المتاكلة والسلعة الخارجة من البدن ورب نافع قبيح كالحمق فانه بالاضافة الى بعض الاحوال نافع فقد قيل استراح من لا عقل له فانه لا يهتم بالعاقبة فيستريح في الحال الى ان يجيئ وقت هلاكه ورب نافع من وجه ضار من وجه كالقاء المال في البحر عند خوف الغرق فانه ضار للمال نافع للنفس في نجاتها والنافع قسمان ضروري كالايمان وحسن الخلق في الايصال الى سعادة الآخرة واعني بهما العلم والعمل اذ لا يقوم مقامهما البتة غيرهما والى ما لا يكون ضروريا كالسكنجبين مثلا في تسكين الصفراء فانه قد يمكن تسكينها بغيرها بما يقوم مقامه انتهى امرامه ملخصا وانما عنينا بهذا التفصيل مع افضائه الى التطويل ليكون المستخير على بصيرة من استخارته فانها لا تخلوا عن احد تلك الاقسام والا فيكون كالخائض في الدهاس[1] والخابط في الديماس[2] كما سيظهر اذا اخذنا في حكاية بعض المتخبطين والمتوسوسين والمتهالكين في الاستخارة

المطلع الثاني في اطلاقات العقل رکن (٢)

لان المستخير يجب ان يكون عاقلا والا فاستخارة المجانين[3] السفهاء والبلهاء ليس بشیٔ

---

[1] الدهس المكان السهل ليس برمل: لا تراب كالدهاس كسحاب ١٢ قاموس

[2] ومس الظلام يدمس ودسوما اشتد وليل دامس اودموس مظلم ١٢ قاموس

[3] فان استخارة هؤلاء المثلثة هو تفويضهم الى العقلاء والحكماء ولو جبرا وسياسة وتحكما وقسرا وقهرا لا غير ١٢ منه

فاعلم ان للعقل اطلاقات كثيرة نذكر ههنا ما تعلق بموضوع المسألة تفصيلا وغيره اشارة
واجمالا (١) الشئ الذي به يقول الجمهور في الانسان انه عاقل وهو العلم بمصالح
الامور ومضارها وحسن افعالها وقبحها (٢) الغريزة التي يتبعها العلم بالضروريات
عند سلامة الآلات وجعله المتكلمون مناط التكليفات الشرعية وهو كغيره من تعاريفهم
يرجع الى العقل بالملكة الذي شرحه الحكماء في زبرهم وقد مر نبذ منه والتعريف الاول
ايضا عبارة عنه كما لا يخفى (٣) الذي يقال له في الجمهور انه عاقل وفسره الحكيم
الرباني المعلم الثاني ابو نصر الفارابي قدس سره في رسالة العقل[٧] الذي يقول به
الجمهور في الانسان انه عاقل فان مرجع ما يعنون به هو الى التعقل وذلك انهم ربما
قالوا في مثل معاوية انه كان عاقلا وربما امتنعوا ان يسموه عاقلا ويقولون ان العاقل
محتاج الى دين والدين عندهم هو الذي يظنون انه الفضيلة وهؤلاء انما يعنون بالعاقل
من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي ان يؤثر من خير او يجتنب من شر
ويمتنعون ان يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية في استنباط ما هو شر بل
يسمونه ماكرا وداهيا واشباه هذه الاسماء وجودة الروية في استنباط ما هو في الحقيقة
خير ليفعل وفي استنباط ما هو شر ليجتنب هو تعقل فهؤلاء انما يعنون بالعقل المعنى الكلي
ارسطاطاليس بالتعقل واما من سمى معاوية عاقلا فانه اراد به جودة الروية في استنباط
ما ينبغي ان يؤثر او يجتنب على الاطلاق وهؤلاء متى وقفوا في امر معاوية وامثاله بان

٧ معانی العقل

تقسیم

ملـه این عبارت از نسخهٔ مطبوعهٔ لیدن (جرمن) نقل کرده شد نسخهٔ قلمیهٔ این رساله نیز حاضر کتابخانهٔ فقیر است ١٢

يراجعوا فمن هو عاقل عندهم بل يسمون بهذا الاسم من كان شريرا ويستعمل جودة روية فيما هو شر توقفوا و امتنعوا من تسميته عاقلا فاذا سئلوا عمن يستعمل جودة روية في فعل الشر بل يسمي داهيا او ماكرا او ما اشبه هذه الاسماء منعوه هذا الاسم فمن قول هؤلاء ايضا يلزم ان يكون العاقل انما يكون عاقلا مع جودة روية اذا كان فاضلا يستعمل جودة روية في افعال الفضيلة ليفعل و في الافعال الرذيلة ليجتنب هذا هو التعقل فالجمهور لما كانوا فيما يعنونه بهذا الاسم طائفتين طائفة تعطي من قبل نفسها ان العاقل ليس يكون عاقلا ما لم يكن له دين ان الشرير وان بلغ في جودة الروية في استنباط الشر و ربما بلغ لم يسموه عاقلا والطائفة الاخرى التي تسمى الانسان بجودة روية فيما ينبغي ان يفعل بالجملة عاقلا فانها متى روجعت فمن هو شرير وله جودة روية فيما ينبغي ان يفعل من شر بل يسمونه عاقلا توقفوا و امتنعوا صار مرجع الجمهور باسرهم فيما يعنونه بالعاقل الى معنى التعقل عند ارسطاطاليس و معنى التعقل عند ارسطاطاليس هو جودة الروية في استنباط ما ينبغي ان يفعل من افعال الفضيلة في حين ما يفعل و عارضه واذا كان مع ذلك فاضلا انتهى كلامه (۴) العقل العملي الذي هو موضوع الفلسفة العملية المقابل للنظرية ويتعلق به معظم مسائلنا ههنا لان الاستخارة انما يتعلق بافعاله واعماله وهو عبارة عن جزء النفس الذي يحصل به المواظبة على اعتقاد شيء شيء على طول الزمان من باب قضايا و مقدمات في جنس الامور الارادية التي شانها ان تؤثر او تجتنب فالعقل بهذا المعنى مبدأ التعقل والرأي فيما سبيله ان يستنبط من هذه

القضايا والمقدمات ونسبة هذه القضايا الى ما يستنبط منها كنسبة القضايا الاول المذكورة في كتاب البرهان الى ما يستنبط بها وكما ان تلك مبادي لاصحاب العلوم النظرية كذلك هذه مبادي للآراء العملية فيما من شانه ان يستنبط من الامور الارادية ومن شانه ان يزيد مع الانسان طول عمره ويتفاضل فيه الناس تفاضلا متفاوتا

(٥) العقل الماخوذ في كتاب النفس وقد استقينا اخباره واطواره الاربعة فلا نعيد

(٦) العقل المتداول في الالهي خاصة وهو جوهر مفارق عن الاجسام ذاتا وصفة وفعلا وسياتي تعيين المراد من بين هذه الاطلاقات ان شاء الله بحسب المقامات المختلفة

المطلع الثالث وهو الركن ٣ في المستخار منه

وهو لا يخلو من ان يكون نفس المستخير او غيره الاول باطل لافضائه الى كونه عالما وجاهلا بامر واحد معًا في وقت واحد من جهة واحدة وكذا كونه قابلا وفاعلا من جهة واحدة وهو محال لان الاستخارة المعمولة فيهم فعل ما من الافعال الاختيارية انما يقدم عليه الناس بحصول القطع ورفع التردد والشك في اختياره او تركه فيكون المستخار له مجهولا لا محالة من هذه الحيثية والا لزم تحصيل الحاصل فلو كان حاصلا في نفس المستخير ملتفا اليه فيكون عالما به فلزم اجتماع العلم والجهل فيه من طريق المحال وكذا لزوم الثاني وعلى الثاني فلا يخلو من ان يكون جسما او اعراضه او نفسا او عقلا والاول باطل لما تقرر في الحكمة المشائية ان الجسم واعراضه ليس بقابل للعلم والارادة فيستحيل عند العقل ان يستفيد العلم ونفس ناطقة مدركة مما ليس له قابلية العلم

والارادة اما النفوس فلا يخلو من ان يكون ارضية مفارقة عن الابدان او مقارنة
لها او سماوية والعقول اعم من ان يكون من الطبقات الطولية والعرضية فكل ذلك
يجوز كونه مستخارا منه لاحاطة جميعها بالعلوم الكلية والجزئية وقدرته على افاضة العلوم
على القوابل واما كونه حقيقة الواجبة تعالى مجده فهو وان كان عالما بالكليات
والجزئيات جميعا مبدأ الافاضة العلوم والكمالات على قوابل المجعولات والممكنات
من المجردات الملكية والملكوتية والجبروتية باسرها ولكن اتصال نفوس المستخيرين
به واقتباس العلوم منه مما لا سبيل اليه الا لخاتم الانبياء وخاتم الاولياء فقد ورد في
الاول اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وفي الثاني علي ممسوس في ذات الله
وليس للمس الجسماني ههنا مدخل اصلا ولا تتخيل هذا منه الا الاغبياء والسطحيون ولنعم ما
اشار اليه الشيخ الرئيس في الاشارات جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد
وبالجملة فيجب في الاستخارة ان يكون المستخير متوجها الى خزانة العلوم الكلية والجزئية
الحق الصادقة ليستفيد منه العلوم الواقعية المجهولة له كما اشير اليه والا فتوجه المستخير الى
اللاشيء او المجهول المطلق مما لا يزيد على اللهو واللعب الا فان كانت نفس المستخير خبيثة
شريرة معلولة بضراوة الاخلاق الردية متجوهرة بالعادات القبيحة من الكذب
والخديعة والظلم والفساد فهي شديدة المناسبة والعلاقة بالنفوس الشريرة الشيطانية
وهم خزائن الاكاذيب والاباطيل والاضاليل فلا يلقي في استخارته ولا يتلقى فيها
الا بالاكاذيب وح يكون استخارته خلاف الواقع والمصلحة ويظن الجاهلون ان الله فيها

مصلحة خفية لا يدرك بالعقل وهو مغرور مغتر بجهله ولا يعلم انه لم يتوجه الى الله تحقيقه بل الى الشيطان وقد ظفر بالكذب لكنه يزعمه صدقا وبالباطل ولكنه يظنه حقا وهو من الشيطان ولكنه يستيقنه من الله واذن فلما كانت النفوس المستخيرة مختلفة المراتب في العلائق من المستخارمنه وهو ايضا متعدد الافراد ومتفاوت الدرجات فبعضها اذا اكدت العلاقة بالنفوس الفلكية استفاوت العلوم الجزئية منها في الجملة وصنف منها اذا تشبهت بالنفوس الشريفة القدسية الفياضة المفارقة او المقارنة لاعظم الانبياء والائمة والاولياء والحكماء الاجلاء سلام الله عليهم استفاضت العلوم المحتاجة اليها منها وطائفة منها اذا احكمت العلاقة بالعقول النورية العالية استنارت في الاستخارة منها والاقرب ان النفوس الانسانية ربما يستوثق العلاقة برب نوعها وهو مدبرها ومفيضها وملهمها القريب الادنى منها فيهديها الى الرشاد ويقوم اودها بالسداد هذا ومع ذلك فلا ينكر ان

ك قال العلامة الرازي في لباب الاشارات العارف قد يخبر عن الغيب دليل على امكانه وجوه اجمالية احدها ما رأينا الانسان قد يعرف الغيب حال المنام لم يبعد ان يقع مثله حال اليقظة وثانيها حصول ذلك لجمع في اليقظة كالعميا التي حكى ابو البركات البغدادي حالها وثالثها انا قد دللنا على ان الحوادث الارضية مستندة الى الحركات السماوية المستندة الى النفس التي هي عالمة بالكليات والجزئيات فتلك النفس هي السبب لهذه الحوادث الارضية فيلزم من علمها بذاتها علمها بجميع هذه الحوادث لما ثبت ان العلم بالسبب يقتضي العلم بالمسبب ثم دللنا على ان النفس الناطقة جوهر مجرد لها ان ينتقش بما في العالم النفساني من النقش بحسب الاستعداد وزوال الحائل فلا يبعد ان يكون لبعض الغيب ينتقش فيه من ذلك العالم انتهى كلامه فافهم ۱۲ سيد احمد حسين

يكون بعض الاستخارة اذا كان المستخير مهذبا جامعا لشرائطها خلاف ما يحكم
به العقل في الوقت ولو على سبيل الندرة ويظهر المصلحة فيها بعد حين ما ولكن ما يزعم
ان تلك المصلحة او فائدتها تحصل في الدار الآخرة فهذا خيال باطل لان الاستخارة
ربما نيطت بالافعال والمنافع والمضار الدنيوية فلا يجوز تحويل غايتها وفائدتها على
الآخرة واذ وجب في الاستخارة ان يكون حكمها صادقا مطابقا لنفس الامر والا فهي
ليست باستخارة بل هو اشبه باكاذيب التخيلات والاوهام فحق علينا ان نفحص لنكشف
حقيقة الصدق ونفس الامر مجملا ليكون ارباب الاستخارة من العقلاء على بصيرة وفيه
هداية كافية والاغفال الشيعة وعوامهم والسطحية منهم لم يحصلوا من الاستخارة
الا بالزوج والفرد التسبيحي او الرقاعي ومثلهم كمثل الاعمى الذي تخيل انه يسير في
اقاصي مشارق الارض ومغاربها ويطوف حول الكعبة مع الحجاج وهو لم يتجاوز
في سيره ودورانه فناء داره

تحقيق رشيق

فاعلم ان الصدق هو الاخبار عما يطابق الواقع والمراد من الواقع ما في
نفس الامر اي وجود الشيء في نفسه لا بعمل الوهم واختراعه فالامر بمعنى الشيء واعترض
عليه بان بعض الاشياء كالقضايا الذهنية مما لا وجود له الا في الذهن فصدق الحكم
فيها على الشيء حكما ايجابيا يستدعي مطابقا خارجيا وليس لها مطابق خارجي اصلا كالحكم
بان التناقض محال والعدم نفي محض واجيب بان المغايرة بين المطابق والمطابق

لا یجب ان یکون حقیقیا بل مطلق المغایرۃ الشاملۃ للحقیقیۃ والاعتباریۃ بینہما کاف
فی صدق الخبر فہہنا مغایرۃ اعتباریۃ بمعنی ان ہذہ النسبۃ الموجودۃ فی الذہن
مطابقۃ لنفسہا من حیث انہا موجودۃ فی نفسہا لا بتعمل العقل وان کان وجودہا
وتحققہا فی نفسہا ہو عین وجودہا فی الذہن فہی من حیث وجودہا فی الذہن مغایر
لہا من حیث وجودہا فی نفسہا وتفصیلہ کما ذکر بعض اہل التحقیق ان النسبۃ اذا وجدت
فی الذہن کان لہا وجود ذہنی سواء کان باختراع العقل وتعملہ کالحکم بزوجیۃ
الثلثۃ او بدون اختراعہ کما فی الصوادق فالاولی لیست موجودۃ فی حد ذاتہ بل
باختراع وتعمل من العقل والثانیۃ موجودۃ فی نفسہا مع قطع النظر عن اختراعہ وتعملہ
وان کان وجودہا فی نفسہا لا یکون الا فی الذہن الا انہا موجودۃ فیہ بدون تعملہ فہی
من حیث انہا موجودۃ فی الذہن مطابقۃ لہا من حیث انہا موجودۃ فیہ مطلقا بلا تعمل
فالوجود بالاعتبار الاول مطابق بالکسر وبالاعتبار الثانی مطابق بالفتح فالمنظور
الیہ فی الاعتبار الاول الوجود الذہنی وفی الاعتبار الثانی مطلق الوجود فی حد ذاتہ
سواء کان فی الذہن او فی الخارج فالنسبۃ الذہنیۃ للصوادق مطابقۃ لما فی نفس الامر
بالمعنی المذکور حتی انہا لو فرضت موجودۃ فی الخارج ایضا کانت مطابقتہا لہا بحالہا
بخلافہا فی الکواذب اذ لا مطابق لہا فی نفسہا ولا وجود لہا بلا تعمل واختراع اصلا
لا فی الخارج ولا فی الذہن وذہب الحکماء الی ان نفس الامر عبارۃ عن العقل الفعال
عندہم فالمراد بالامر ہو المعنی المقابل للخلق فیکون مرادہم من الموجود فی نفس الامر

الموجود فی عالم الامر قالوا انا فی اذا بنا من الاحکام ان کانت مطابقة لما فی
العقل الفعال کانت صادقة مطابقة لما فی نفس الامر والا فکانت کاذبة ثم
اعترض علیه بانه لو کان معنی صدق الحکم فی نفس الامر ما ذکروه لم یمکن لنا العلم بصدق
خبر من الاخبار مالم نعلم انه مطابقة لما ارتسم فی العقل الفعال ورب انسان علم
یقینا ان الواحد نصف الاثنین ولم یعرف العقل الفعال بل ینکر وجوده بان
ما ذکروه من الاستدلال علی ارتسام صور المعقولات فی جوهر مفارق هو خزانة
معلومات النفس الناطقة بعینه جار فی الاحکام الکاذبة فیجب علیهم القول
بارتسامها فیه ایضا بیان ذلک انهم استدلوا علی ذلک بالفرق بین حالتی الذهول
والنسیان بان عند الذهول یزول الصورة التی ادرکها الانسان من قوته المدرکة
دون الحافظة وعند النسیان تزول منهما جمیعا فهما قوتان احدهما ذات الانسان
والآخر جوهر آخر مفارق فیه المعقولات دائمة بالفعل وزوال الصورة عن حافظة
النفس عند النسیان کما یجری فی الصوادق یجری فی الکواذب فلو کان المطابق
لما ارتسم فی الجواهر الذی هو خزانة المعقولات صادقا موجودا فی نفس الامر
لکانت تلک الکواذب ایضا صادقة موجودة فی نفس الامر واللازم باطل فکذا الملزوم
وذکر العلامة الحلی طاب ثراه فی شرح التجرید انی ذکرت هذا السؤال للاستاذ
نصیر الحق والدین فلم یات بکلام مقنع وبان صدق الخبر وصحة الحکم ان کان بمطابقته
لما فی نفس الامر بمعنی عالم الامر من النسب الحکمیة فما یکون فی عالم الامر من الاحکام

يلزم لان لا يكون صادقة اذ لا تغاير بينهما ويمكن الجواب عن الاول بان حقيقة الصدق
وملاكه هو غير عنوانه ورسمه وكثيرا ما يكون الشئ خفي الماهية وظاهر الآنية بحقيقة الان
لحكيم غير بهما العالم بصدق الخبر بشيء من الخواص والعلامات لا يلزم ان
يكون عالما بحقيقة صدقه كما ان العالم بوجود الزمان والجسم لا يلزم ان يكون عالما
بحقيقتهما وعن الثاني بان المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه واذعانه
صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه لكن لا بوجه التصديق بها والاذعان
بل بوجه الحفظ فان الحافظة لا يلزم ان يكون مذعنا بما يحفظه لا لما قاله بعض الافاضل
ان الحافظ لا يجب ان يكون مدركا لما يحفظه ومثل ذلك بحافظة الانسان وخياله
حيث ان الخيال خزانة الصور وليس مدركا لها لان حافظة الصور سواء كانت عقلية
او حسية لا ينفك عن المدركة وان كانت جهة الحفظ غير جهة القبول في بعض الاشياء
الا ان الحافظ والمدرك لهما ذات واحدة بل لان اللازم من انحفاظ صور الكواذب
وسائر ما يوجد في هذا العالم من الشرور والآلام وغيرها تصور العقل الفعال بها بوجه
من الوجوه التصور اللائق به او لا ترى انهم ذهبوا الى ان العلم بجميع الاشياء السفلية
حاصل للمراتب العالية وفيها صورة النقائص والشرور والآفات والامراض والاوجاع
والقبائح الموجودة ههنا وهي مع ذلك برية منها بالكلية لبراءة عالم الامر عن الشر
مطلقا فكما لا يلزم من تعقل المرض والآفة والشر ان يكون العالم بها مريضا ماوفا
شريرا فكذا لا يلزم من تعقل الكذب ان يكون العالم به كاذبا لان الكاذب هو المذعن

بالكذب لا المتصور له فصورة الكذب في العقل ليست كذبا كما ان صورة الحركة والحرارة
في العقل ليست حركة وحرارة فارتسام صور الكواذب في عالم الامر يستلزم كونه
عالما بها من حيث التصور على وجه عقلي ولا يستلزم منه حصول التصديق بها
والاذعان عن الثالث بان صدق الخبر وصحة الحكم الذي في الجوهر العقلي المسمى
عندهم بالعقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر يكون لكونه عينه
فيكون صدق الخبر اعم من كونه نفس الامر او مطابقا له ففي التعريف الذي ذكره
من المطابقة نوع مساهلة من باب عموم المجاز وقد وجد في كلام بعض الحكماء كارسطو
في اثولوجيا ما يفهم منه ان علم الباري اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق
بمعنى انه الواقع لا المطابق للواقع فلا حاجة الى ارتكاب التجوز اصلا ثم انه قد
يطلق العقل الفعال عندهم على عالم الامر كله وهو يعم ما فيه صور علم الله من اللوح
المحفوظ الذي كتب الله فيه صورة ما في السموات وما في الارض بيد القدرة
الالهية فالاولى ان يقال ان الصدق بمطابقة الخبر لما في علم الله والحق ما هو
عين علمه بالاشياء على وجه ولنا ههنا ابحاث دقيقة اودعناها في كتاب مشاهد
الانوار ودفعنا فيه ايرادات الاستاذ العلامة في حواشيه على الحاشية الزاهدية
على القبسات من شاء فليرجع اليه واذا تقرر هذا فنقول نفس الامر او خزانة علم الله
يعم العلوم الحقة الحقيقية للنفوس العالية السماوية العلوية والارضية المفارقة
وغير المفارقة كما اشرنا اليه قد انكشف للعرفاء المحققين وتحقق بالبراهين عند الحكماء

البارعین ان الحقائق النوریۃ النبویۃ واطائب عترتہ القدسیۃ اول مظاہر
علم اللہ ومرائیہ وافاضل خزائنہ فی عالمی الامر والخلق فہم اشرف افراد نفس الامر
فطوبی لنفس مستخیرۃ فازت بشرف اتصال بہم واستنارت بالقرب المعنوی منہم
واقتناص الحقائق لنفس الامریۃ منہم ولکن جہال الشیعہ وعوامہم ممن یصلی علیہم
قبل الاستخارۃ ثلث مرات فقط وبہ یتم استخارتہم وقد یبلغ استخارۃ واحد منہم مائۃ
مرہ کل یوم فیظن اوبذ عن انہ ظفر بعلوم الرسم فی نفوسہم القادستہ اوتشرف
بصدور الامر او النہی منہم علیہم السلام فی استخارتہ اذا کانوا علی طرف النقیض عن
التشبہ بہم علما وعملا فلا حظ لہم من صحۃ الاستخارۃ منہم اصلا فضلا عن جناب الواجب
الحق جل جلالہ واذن فاستخارتہم اذا کانت علی خلاف الواقع والمصلحۃ فانما ہو
لنقص وشر راجع الی انفسہم دون الاستخارۃ فہؤلاء قوم غرتہم الامانی الواہیۃ
والظنون الہاویۃ وانما ذلک رتبۃ اعاظم العلماء المقدسین والمجتہدین والحکماء
الاشراقیین والصوفیۃ المکاشفین المنہمکین فی الریاضات ومع ہذہ الرتب الجلیلۃ
فانہم علی خطر اذ قد یعوقہم العلائق الطبعیۃ والشواغل الجسدانیۃ عن الوصول الی
نقطۃ المعلوم وخزائنۃ العقول فیخطی استخارتہم عن اصابۃ حاق نفس الامر لا العوام
المتلطخین بالشہوات المحرمات والغائصین فی بحر الغفلات والمنہیات والمترسخین
فی الاخلاق الردیات

نازپروردہ تنعم نبرد راہ بدوست | عاشقی شیوۂ رندان بلاکش باشد

المطلع الرابع وهو الركن الرابع في المستخير

يجب ان يكون المستخير ممن اجتمع فيه اصول الصفات الاربعة وفروعها من محاسن الاخلاق وهو الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة منزها عن طرفي افراطها وتفريطها ليكون له قسط تام من التهذيب اما الحكمة فلا يراد بها ههنا قسمها النظري الاشطر جلي منزل المقصود منها الحكمة العملية التي قد سبق التفصيل فيها وهي وسط بين الجربزة والسفه والاول عبارة عن استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي وكما لا ينبغي من المفاسد والشرور والثاني عن تعطيل هذه القوة واطراحها في الافعال والاعمال الارادية الذاتية او المنزلية او التمدنية بحيث لا يستحق الاندراج في حزب العقلاء اصلا اما العفة فهي وسط بين رذيلتين هما الشره وخمود الشهوة والاول هو الانهماك في اللذات والخروج فيها عما ينبغي والثاني السكون عن الحركة التي تسلك نحو اللذة الجميلة التي يحتاج اليها البدن في ضروراته وهي ما رخص فيه صاحب الشريعة والعقل اما الشجاعة فهي وسط بين رذيلتين احدهما الجبن والاخرى التهور اما الجبن فهو الخوف فيما لا ينبغي اما التهور فهو الاقدام على ما لا ينبغي الاقدام عليه اما العدالة فهي وسط بين الظلم والانظلام اما الظلم فهو التوسل الى كثرة المقتنيات من حيث لا ينبغي وكما لا ينبغي اما الانظلام فهو الاستخذار والاستخانة في المقتنيات لمن لا ينبغي وكما لا ينبغي فالعدالة فضيلة يتصف بها الانسان من نفسه ومن غيره

من غير ان يعطي نفسه من النافع اكثر وغيره اقل واما في الضار فبالعكس وهو ان لا
يعطي نفسه اقل وغيره اكثر لكن يستعمل المساواة التي هي تناسب ما بين الاشياء والجائر
على العكس في النافع والضار كليهما فالحكمة فضيلة النفس الناطقة المميزة وهي ان تعلم
الامور الالهية والامور الانسانية فيترتب عليه ان يعرف المعقولات ايها يجب ان
لا يفعل واما العفة فهي فضيلة الحس الشهواني وظهور هذه الفضيلة في الانسان يكون بان
يصرف شهواته بحسب الرأي والتمييز الصحيح حتى لا ينقاد لها ويصير بذلك حرا غير متعبد
لشيء من شهواته واما الشجاعة فهي فضيلة النفس الغضبية وتظهر في الانسان بحسب انقياده
للنفس الناطقة المميزة واستعمال ما يوجبه الرأي المحمود في الامور الهائلة اعني ان
لا يخاف من الامور المفزعة اذا كان فعلها جميلا والصبر عليها محمودا واما العدالة فهي
فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلث وذلك عند مسالمة هذه القوى
بعضها للبعض واستسلامها للقوة المميزة حتى لا تتغالب ولا تتحرك نحو مطلوباتها على
سوم طبائعها وتحدث للانسان بها هيئة يختار بها ابدا الانصاف من نفسه على نفسه
اولا ثم الانصاف والانتصاف على غيره ويدخل تحت الحكمة الذكاء والذكر والتعقل
وسرعة الفهم وقوته وصفاء الذهن وجودة الذهن وقوته وسهولة التعلم والفضائل الداخلة
تحت العفة الحياء والدعة والصبر والسخاء والحرية والقناعة والدماثة والانتظام وحسن الهدي
والمسالمة والوقار والورع ويدخل من الفضائل تحت الشجاعة كبر النفس والنجدة وعظم
الهمة والثبات والصبر والحلم وعدم الطيش والشهامة واحتمال الكد والداخلة تحت العدالة

يفعل

ايها يجب ان

ہی الصداقۃ والالفۃ وصلۃ الرحم والمکافات وحسن الشرکۃ وحسن القضا والتودد والعبادۃ وترک الحقد ومکافاۃ الشر بالخیر واستعمال اللطف ورکوب المروۃ فی جمیع الاحوال وترک المعاداۃ وترک الحکایۃ عمن لیس بعدل مرضی والبحث عن سیرۃ من یحکی عنہ العدل وترک لفظۃ واحدۃ لاخیر فیہا المسلم فضلا عن حکایۃ توجب حدا او قذفا او قتلا او قطعا وترک السکون الی قول سفلۃ الناس وسقطہم وترک قول من یکد بین الناس ظاہرا او باطنا ویلحف فی مسالہ او یلح بالسوال فان ہولاء یرضیہم الشی الیسیر فیقولون لاجلہ حسنا ویسخطہم اذا منعوا الیسیر فیقولون لاجلہ قبیحا وترک الشرہ فی کسب الحلال وترک ارکوب الدناءۃ فی الکسب لاجل العیال والرجوع الی اللہ والی عہدہ ومیثاقہ عند کل قول یتلفظ بہ او یحظ بلحظۃ او خطرۃ فی اعدائہ واصدقائہ وترک الیمین باللہ بشئی من اسمائہ وصفاتہ راسا ولیس بعدل من لم یکرم زوجتہ واہلہا المتصلین بہا واہل المعرفۃ الباطنۃ بہ وخیر الناس خیرہم لاہلہ وعشیرتہ المتصلین بہ من اخ او ولد او متصل بولد او اخ او قریب او نسیب او شریک او جار او صدیق او حبیب ومن احب المال حبا مفرطا لم یوہل لہذا المرتبۃ فان حرصہ علی جمع المال یصدہ عن استعمال الرافۃ واعطاء الحق وبذل ما یجب ویضطرہ الی الخیانۃ والکذب والخیانۃ والاختلاق والزور ومنع الواجب والاستقصاء واستجلاب الدانق والحبۃ والذرۃ لبیع الدین والمروۃ وتفصیل تلک الفضائل فی اسفار الحکمۃ العملیۃ وخیر کتاب وقع فی ایدینا فیہا کتاب الطہارۃ للحکیم الاعظم ابو علی بن مسکویہ الرازی

الذی لاخلناہ فی تحریر ہذا المقام ثم بعد التخلی عن رذائل الصفات والتحلی بمحاسن الاخلاق مما قد فرض علیہ ان یعرج منہ الی مرتبۃ اعلی من المراتب العرفانیۃ لینکشف جلایا المقاصد الاستخاریۃ من مخازنہ ومعادنہ فیجب علیہ ان یکون عارفا بالنمط التاسع فی المقامات العارفین من کتاب الاشارات للشیخ الرئیس فانہ لم یوجد لہ نظیر فی استجماع حقائق البرہان ودقائق العرفان فی اسفار المتقدمین والمتاخرین وحق لہ الافتخار بہ فی اندیۃ الحکماء والعرفاء البارعین ابد الآبدین و اذن فلنشر الی بعض المسائل الضروریۃ ہہنا علی الاجمال فی فصول واللہ ولی التوفیق والافضال

الفصل الاول

فی الوحی والالہام والکشف

اعلم انہ قد سبق منا تحقیق تام فی کتابنا مشاہد الانوار فی حقیقۃ الوحی النبوی فلا نتعرض لہ ہہنا لانہ لم یتعلق بہ غرض فی الاستخارۃ وانما نسوق الکلام فی الوحی بالمعنی الاعم الشامل لاصناف الانسان وانواع الحیوانات فاعلم ان الوحی وان کان علی المشہور مختصا بالانبیاء ولکنہ لا یصح من طریق اللغۃ ولا اعتداد لہ فی عرف القرآن ایضا اما اللغۃ ففی القاموس الوحی الاشارۃ والکتابۃ والمکتوب والرسالۃ والالہام والکلام الخفی وکل ما القیتہ الی غیرک والصوت یکون فی الناس وغیرہم وکذا فی النہایۃ وفی مفردات الادیب الاجل الراغب الاصفہانی فی غریب القرآن

ما ہو جامع بین اللغۃ والقرآن ہذا لفظہ وحی اصل الوحی الاشارۃ السریعۃ ولتضمن السرعۃ قیل امر وحی وذلک یکون بالکلام علی سبیل الرمز والتعریض وقد یکون بصوت مجرد عن الترکیب وباشارۃ ببعض الجوارح وبالکنایۃ وقد حمل علی ذلک قولہ تعالے فاوحی الیہم ان سبحوا فقد قیل رمز وقیل اعتبار وقیل کتب وعلے ہذہ الوجوہ المذکورۃ فی قولہ یوحی بعضہم الے بعض وان الشیاطین لیوحون الی اولیاءہم فذلک بالوسواس المشار الیہ بقولہ من شر الوسواس الخناس وبقولہ وان للشیطان لمۃ الخبر ویقال للکلمۃ الالہیۃ التی تلقی الے انبیائہ واولیائہ وحی وذلک اضرب حسبما دل علیہ قولہ وما کان لبشر ان یکلمہ اللہ الا وحیا الے قولہ باذنہ ما یشاء وذلک اما برسول مشاہد ترے ذاتہ ویسمع کلامہ کتبلیغ جبریل ع للنبی فی صورۃ معینۃ واما بسماع کلام من غیر معاینۃ کسماع موسے کلام اللہ وبالقائی فی الروع کما ذکر ع ان روح القدس نفث فی روعی واما بالہام نحو واوحینا الے ام موسے واما بتسخیر نحو قولہ واوحی ربک الی النحل او بمنام کما قال ع انقطع الوحی وبقیت المبشرات رؤیا المؤمن

ھ اقول انما الافتقار الی التسخیر فی مثل النحل علی مزعوم الجمہور من الحکماء المشائیۃ من ان الحیوانات مجردۃ عن النفوس الناطقۃ المجردۃ وقد برہنا فی کتابنا صلاح الایام وصلاح الانام علی ان الحیوانات باسرہا لہا نفوس ناطقۃ مجردۃ واوہنا دلائل الشیخ الرئیس واتباعہ بما لا مزید علیہ من شاء فلیرجع الیہ وعلی ہذا فوق التسخیر فی مثل ہذہ الآیات والاخبار لیس بصحیح فافہم ۱۲ منہ ۔ ✽ مخفی مباد کہ این کتاب بعصاف شدن ومسودہ از پیش فقیر بسرقہ ضائع شد حالا مسودہ نزد ایں ننگ کائنات باقی ماندہ کہ باز قدرت تبییض از کمال پریشانی احوال ندارم ولعل اللہ یحدث بعد ذلک امراً ۱۲ منہ

ہنر نمی خرد ایام وغیر ازینم نیست ۱۲ کجا روم بتجارت بایں کساد متاع ۱۲ منہ

فالالہام والتسخیر والمنام دل علیہ قولہ الا وحیا وسماع الکلام دل علیہ قولہ او من وراء
حجاب تبلیغ جبرئیل فی صورۃ معینۃ دل علیہ قولہ او یرسل رسولا وقولہ او قال
اوحی الی ولم یوح الیہ شئ وذلک لمن یدعی شیئا من انواع ما ذکرناہ من الوحی
الی نوع ادعا من غیر ان حصل لہ وقولہ وما ارسلنا من قبلک من رسول الا نوحی
الیہ فہذا الوحی ہو عام فی جمیع انواعہ وذلک ان معرفۃ وحدانیۃ اللہ تعالی ومعرفۃ
وجوب عبادتہ لیست مقصورۃ علی الوحی المختص باولی العزم بل یعرف ذلک بالعقل
والالہام کما یعرف بالسمع فاذا القصد من الآیۃ تنبیہ انہ من المحال ان یکون رسول
لا یعرف وحدانیۃ اللہ ووجوب عبادتہ وقولہ تعالی واذ اوحیت الی الحواریین فذلک
وحی بواسطۃ عیسی علیہ السلام وقولہ واوحینا الیہم فعل الخیرات فذلک وحی
الی الامم بواسطۃ الانبیاء ومن الوحی المختص بالنبی علیہ السلام اتبع ما اوحی الیک
من ربک ان اتبع الا ما یوحی الی وقولہ واوحینا الی موسی واخیہ فوحیہ الی
موسی بواسطۃ جبرئیل ووحیہ تعالی الی ہارون بواسطۃ جبرئیل وموسی وقولہ اذ یوحی
ربک الی الملائکۃ فذلک وحی الیہم بواسطۃ اللوح والقلم فیما قیل وقولہ واوحی
فی کل سماء امرہا فان کان الوحی الی اہل السماء فقط فالموحی الیہم محذوف ذکرہ
کانہ قال اوحی الی الملائکۃ لان اہل السماء ہم الملائکۃ ویکون کقولہ اذ یوحی ربک
الی الملائکۃ وان کان الموحی الیہم ہم السموات فذلک تسخیر عند من یجعل السماء
غیر حی ونطق عند من جعلہ حیا وقولہ بان ربک اوحی لہا فقریب من الاول وقولہ

ولا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیه فحثّ علی التثبت فی السماع وعلی ترک الاستعجال فی تلقیه وتلقنه انتهی کلامه اذا وعیت ہذا فاعلم انہ فرق ما بین الواقعہ والمکاشفہ اما الاول فقد یصدق وقد یکذب اما الثانی فلا یکون الا صدقا وحقا قال العلامۃ الحکیم محمد بن محمود الآملی رہ شارح کلیات القانون فی نفائس الفنون وہو من عرفاء الامامیۃ وحکمائہم۔ واز آداب خلوت آنست کہ تخلیص نیت از شوائب طلب اغراض دنیوی و اغراض اُخروی کردہ از سر صدق وضراعت متوجہ قبلہ نشیند وتا تواند در حالت جلوس بر ہیئتہ تشہد بود وباخود چناں تصور کند کہ در حضرت عزت نشستہ است و رسول یا از عترت طاہرہ علیہم السلام آنجا حاضر باشند تا بقید وقار واحترام وادب مقید بود وپیوستہ دراں خواہاں باشد کہ ظاہر وباطن در ہیئتہ عبادت ولغت عبودیت کسوت موافقت احکام الٰہی مستعد نزول فیض نامتناہی گردد واہل خلوت را گاہ گاہ دراثنا ذکر و استغراق دراں حالتی اتفاق افتد کہ از محسوسات غائب شود وبعضی از حقائق غیبی بر ایشاں کشف شود چنانکہ نائم را در حالت نوم ومتصوفہ آنرا واقعہ خوانند وگاہ بود کہ در حال حضور بے آنکہ غائب شوے وایں معنی دست دہد آں را مکاشفہ خوانند و واقعات بعضے صادق باشند وبعضی کاذب ہمچو منامات اما مکاشفات ہیچ یک کاذب نباشند وشرط صحت واقعات وچیز است یکی استغراق در ذکر دوم وجود اخلاص وتجرید سر از ملاحظہ اغیار انتہی لفظہ وعلی ہذا فالنسبۃ بین الواقعہ

والمكاشفة باعتبار الصدق وعدمه عموم وخصوص مطلقا فيجب على المستخير ان يختار
الخلوة والذكر والمراقبة قُبيل الاستخارة على الطريق الشرعية السلوكية والعقلية
الاشراقية ليستعد لاصطياد الصور العلمية الجزئية المتعلقة باستخارته من معادنها ومخازنها
ويميز بين الواقعة والمكاشفة لئلا يخطي استخارته ويقع في المهلكة فان المتلطخ
بالنجاسات الباطنية والدرنات النفسانية والمتجلل المنطبعة بالتخييلات
الواهية المظلمة بادخنة الوسوسات السوداوية الشيطانية يستحيل ان يحل عوالم القدس
ويطلع بانوار ملكوت الانس وعلومها الا ترى ان الجنب يحرم عليه دخول المساجد
والمكث فيها والاستفادة من ثوابها فكيف لا يحرم من الدخول في البيت المعمور
وعالم النور مَنْ هو متلوث بالارجاس والانجاس المعنوية ومن لم يلاحظ في استخارته
هذه الشرائط فهو مغمور في مقاعر الغرور كما لا يخفى على من له ادنى درك وشعور

گوہر پاک بباید کہ شود قابل فیض   ورنہ ہر سنگ وگلی لؤلؤ ومرجان نشود

ثم ان الكشف على نوعين صوري ومعنوي الاول ينقسم الى كشف بصري وسمعي
وذوقي وشمي ولمسي ولما لم يكن الاستخارة مربوطة بهذه الاقسام فلا نتعرض لها و
انما تتعلق بالكشف المعنوي وهو ظهور المعاني والحقائق العلمية من عالم الغيب على
النفوس الصافية وله ايضاً مراتب ظهور المعاني في القوة المفكرة من غير استعمال
المقدمات وتركيب القياسات بل بان ينتقل الذهن من المطالب الى مباديها
ويسمى بالنور القدسي والحدس من لوامع انواره فهي ادنى مراتب الكشف المعنوي

ثم فی مرتبۃ القلب ویسمی بالالہام ان کان المکشوف معنی من المعانی وان کان حقیقۃ
من الحقائق وروحا من الارواح یسمی مشاہدۃ قلبیۃ ثم فی مرتبۃ الروح فیسمی بالشہود
الروحی فہو بذاتہ اخذ من اللہ العلیم ویفیض علی ماتحتہ من القلب وقواہ الروحانیۃ
والجسمانیۃ ثم فی مرتبۃ السر ثم فی مرتبۃ الخفی بحسب مقامیہما ولایمکن الیہما الاشارۃ
ولایقدر علی اعرابہا العبارۃ ثم من الفرق بین الالہام والوحی من وجہ آخر وہو
ان الالہام قد یحصل من الحق من غیر واسطۃ الملک والوحی قد یحصل بواسطتہ
ولذلک لایسمی الاحادیث القدسیۃ بالوحی وان کانت کلاما وایضا الوحی قد یحصل
بشہود الملک وسماع کلامہ فہو من الکشف الصوری المتضمن للکشف المعنوی والالہام
من المعنوی فقط وایضا الوحی من خواص الرسالۃ ومتعلق بالظواہر علی اصطلاح
والالہام من خواص الولایۃ وبوجہ آخر فالنفس الناطقۃ اذا کانت مقدسۃ عن
الادناس الطبیعیۃ ووسم المعاصی ولو بالتوبۃ والاستغفار واستعمال الریاضات
مطہرۃ عن رذائل الخلقیۃ مقبلۃ بوجہہا النورانی الی عالم الملکوت فینتقش منہ
فیہا من العلوم او یلقی منہ فیہا من الحقائق بقدر مساعدۃ الاسباب والاحوال
مایکفی لغرض الاستخارۃ او یزید علیہ فان کان ہذا الانتقاش والالقاء من اللوح المحفوظ
والنفس الکلیۃ وارباب الانواع والعقول العرضیۃ فہو الالہام وان کان من العقل
الکلی الطولی فیسمی بالوحی والوحی اصرح واقوی من الالہام فالاول بحسب الاصطلاح
الخاصی یسمی علما نبویا والثانی علما لدنیا فالالہام مما یشترک فیہ الانبیاء والاولیاء

والحکماء والعلماء والمجتهدون والمقدسون بخلاف الوحی ثم یجب ان تتنبہ للخواص
الثلثۃ للالہام لئلا یشتبہ الالہام الرحمانی بالالقاء الشیطانی احدہا ان یکون صاحب
الالہام حافظا للاسرار فلا یفضح احدا الا انہ امین بین الناس فان افشی سرا حد افضحہ
اضاع شرف الالہام ویزول عنہ قطعا وثانیہا ان یکون متقیدا بالحدود الشرعیۃ
ولا یرتکب المعصیۃ والا لم الہاما بل القاء شیطانیا کما قررناہ مرارا وثالثہا انہ لما
کان مطابقا للالواح النفس الامریۃ والحقائق الغیبیۃ کما شرحناہ فلا یکون فیہ
خطاء اصلا والا کان کہانۃ فان الخطاء فیہا اکثر من الاصابۃ

الفصل الثانی

اذا تفضح الفرق بین تلک الثلثۃ من وجوہ فاعلم ان الخواطر المتواردۃ علی النفوس لہا
مدخل عظیم فی الاستخارۃ فلنا ان نشیر الی اقسامہا وانواعہا فالخواطر علی خمسۃ اقسام
خاطر حقانی بالغلبۃ وخاطر قلبی بالسلامۃ وملکی بالسکینۃ ونفسانی بالہوی وشیطانی
بالاغواء ولکن الشیطانی اصعب لانہ ذو فنون بخلاف النفسانی فانہ ذو فن واحد
والنفس بمنزلۃ الصبی والشیطان مثل البالغ العاقل عدو لہ لا تعبدوا الشیطان انہ
لکم عدو مبین وح فلا یحصی فنون العداوۃ والاضرار الا ان یستعیذ برحمۃ العزیز
الغفار ولقد احسن فی تفصیلہا العلامۃ العارف الاملی فی نفائس الفنون حیث قال
انواع خاطر چہار اند حقانی وملکی ونفسانی وشیطانی اما خاطر حقانی علمیست

کہ حق تعالیٰ از بطنان غیب بواسطہ در دل اہل قرب حضور رقذف کند چنانکہ
فرمود قل ان ربی یقذف بالحق علام الغیوب وخاطر ملکی آنست کہ بر خیرات و
مبرات ترغیب کند و از مکارہ تحذیر نماید و بر ارتکاب مخالفات و تقاعد و تکاسل
از موافقات ملامت کند و خواطر نفسانی آنکہ بر تقاضاے حظوظ عاجلہ و اظہار
دعاوی باطلہ مقصود بود و خواطر شیطانی آنکہ بر مکارہ و مناہی دعوت کند
زیرا کہ شیطان در مبدا حال بمعصیت امر فرماید و اگر بیند کہ بدین جہ اغوار و اضلال
صورت نمی بندد در عقد نیت نماز و تنظیف لباس و اسراف در استعمال آب وضو
و امثال آں وسوسہ کند و فرق میان خاطر حقانی و ملکی آنست کہ خاطر حقانی
را ہیچ خاطر دیگر معارض نشود چہ با ظہور سلطنت او جملہ اجزاے وجود منقاد و مستسلم
شوند و سائر خواطر مضمحل و متلاشی گردد و با وجود خاطر ملکی معارضہ خواطر نفسانی
ممکن ست و فرق میان خاطر نفسانی و شیطانی آنست کہ خواطر نفسانی بنور ذکر
منقطع نگردد و بر تقاضاے مطلوب خود الحاح نماید تا بمراد رسد اگرچہ سالہا برا
انگیزد مگر توفیق الٰہی رفیق گردد و بیخ آں مطالب از نفس برکند و خواطر شیطانی بنور
ذکر منقطع شود و ہیچیک از خواطر حقانی و ملکی و نفسانی منقطع نشود الا در حال فنا
و ایمعنی بیش از لمحہ دست ندہد گر بارہ چوں از سر فنا در عین شہود با سہم وجود رجوع
افتد ہر سہ معاودت کنند انتہی کلامہ فنقول یجب علی المستخیر ان یمیز بین ہذہ الاقسام
للخواطر فی حال استخارتہ و بعدہا فان کانت من الآخرین فیطرحہا قبل الاستخارۃ انکان

الثانی منهما واعیا لی الدعاوی الباطلة والوسواسات الفاسدة واما الحظوظ
العاجلة فاذا کانت مباحة عقلا وشرعا فلا بأس بها والاول واجب الطرد علی
الاطلاق کما لا یخفی اما الاولان فهما مستحقان ان یعدا روح الاستخارة وروح
روحها فتثبت ولا تزل

الفصل الثالث

اعلم انه فرق ما بین الاستخارة والنجوم والکهانة لان الاستخارة من الفراسة
وهی عبارة عن تلقی حکم الغیب بصفا النفس واستیناس حکم الغیب من غیر
استدلال بالشاهد علی الغائب ولا اختبار بتجربة وقد عد من الاستدلال بالشاهد
علی الغائب الرمل والکهانة والنجوم وما شابهه فان صاحبها شاک فیها لا یجزم
بکونها حقا مطابقا لنفس الامر غایة ما فی الباب انه یظن کونها کذلک فلو کانت
عن عیان او عن علم لم یشک فیها وما کان یخطی ویکذب فی وقت ما وانما نور
الکشف هو الذی یجلی لصاحبه الحقائق علی ما هی علیه فی نفس الامر وعلیه مناط
الاستخارة الحقیقیة ولکن لا یبعد ان یعد الاستخارة العامیة بالاعداد التسبیحیة او الرقاعیة
او البنادقیة کما اطال فی طرقها المجلسی فی رسالته وله الناس بها وافتتنوا
بقشریاتها وظواهرها حتی انهم غفلوا عن عظم ارکان الاستخارة من التخلیة والتحلیة
والتجلیة کالکهانة والرمل وضرب الحصی والشعیر والنجوم ولا یکون لها من الفراسة
حظ ولذلک طعن علی استخارتهم عبد الحمید بن ابی الحدید المعتزلی فی شرح نهج البلاغة

ای الامامیة ۱۲

فی شرح قول امام الائمة وابی الائمة امیر المومنین علیه السلام فی وصیته للحسن صلوٰة الله علیه (واکثر الاستخارة) بلفظه ہذا لیس یعنی بہاما یفعله الیوم قوم من الناس من سطر رقاع وجعلها فی بنادق وانما المراد امره ایاه ان یطلب الخیر من الله فیما یاتی انتہے اقول لیس عندنا ان عمل الاستخارة بالرقاع والبنادق باطل مہمل جدا علی الاطلاق کما زعمه بل اذا کان مطابقا وتابعا ومنبعثا عن الاحوال العالیة النفسانیة والانوار الکشفیة فله عظیم وقع فی عالم الحقیقة فالرقاع والبنادق انما یجعلها ارباب الحقیقة من الامامیة مظاہر الشوارق الغیبیة وآلة لظہورها وملحوظا بالعرض ولا اعتداد بعوامهم الذین یجعلونها مقصودا بالذات لاستفادة الاحکام ویجعلونها اول مورد للحکم بالامر والنهی من غیر حالة کشفیة ولا استنارة بشارق غیبی وکانهم زعموا ان الاحکام الالهیة یرد اولا علی الجماد ثم علی سبیل الواسطة فی العروض والواسطة فی الثبوت بالقسم الثانی منه ومن جعل نفسه الناطقة المجردة الشریفة ادون من الجماد فلا کلام لنا مع امثاله اصلا وبالجملة فاطلاق الغمز علیهم بعید من الصواب یدل علی ما اشرنا الیه ما روی سئل الحسن بن الجهم ابا الحسن علیه السلام لابن اسباط فقال له ما تری له وابن اسباط حاضر ونحن جمیعا نذکر البحر والبر الی مصر واخبره بخبر طریق البر فقال ائت المسجد فی غیر وقت صلوٰة الفریضة فصل رکعتین واستخر الله مائة مرة ثم انظر ای شی یقع فی قلبک فاعمل به فقال له الحسن طریق البر احب الی قال والی فالمراد بالوقوع فی

علیهم

القلب ہہنا ہوا لالقاء الرحمانی المسمی بالکشف والالہام او الفراسۃ او الخاطر الملکی او الحقانی کما شرحناہ فظہران المدار فی الاستخارۃ علیہ لا الزوج او الفرد التسبیحی والرقاعی کما توہموہ واصرح منہ حدیث تہذیب الاحکام عن الیسع القمی قال قلت لابی عبداللہ علیہ السلام ارید الشئ فاستخیر اللہ تعالیٰ فیہ فلا یوافق الرائے فعلہ او دعہ فقال انظر اذا قمت الی الصلوٰۃ فان الشیطان ابعد ما یکون من الانسان اذا قام الی الصلوٰۃ فای شئ یقع فی قلبک فخذ بہ وافتتح المصحف فانظر الی اول ما تریٰ فیہ فخذ بہ،، فانہ یوذن باجہر النداء بان المعول علیہ فی الاستخارۃ علی الحقیقۃ ہو الالہام والکشف فقط ثم یجعل آیۃ القرآن من مظاہرہ دون غیرہ من الحبوب والبنادق الا بالتبع والعرض علی سبیل المظہریۃ الکشفیۃ وفی معناہ ما روی اسحاق بن عمار عن ابی عبداللہ علیہ السلام قال قلت لہ ربما اردت الامر فتفرق منی فریقان احدہما یامرنی والآخر ینہانی فقال لی اذا کنت کذالک فصل رکعتین واستخر اللہ مائۃ مرۃ ومرۃ ثم انظر احزم الامرین لک فافعلہ فان الخیرۃ فیہ ان شاء اللہ ولیکن استخارتک فی عافیۃ فانہ ربما خیر للرجل فی قطع یدہ وموتہ وموت ولدہ وذہاب مالہ،، فان قولہ احزم الامرین لک یقطع دابر الحمقاء من الامامیۃ اذ اقتحموا فی المہالک والمضار بترک احزم الامرین اتکالاً علی استخارتہم البندقی او الرقاعی من دون مراعات الشرائط والارکان وہم یزعمون انہم قد اطاعوا بما امرہم اللہ وقد ارتکبوا ما نہوا عنہ معافیہ لتعویل علی الکشف والالہام فافہم وما روی انہ سئل الصادق علیہ السلام

محمد بن خالد القسری عن الاستخارة فقال استخر الله فی آخر رکعة من صلوٰة اللیل
وانت ساجد مائة مرة قال کیف اقول قال تقول استخیر الله برحمته وکان امیر المؤمنین ع
یصلی رکعتین ویقول فی دبرهما استخیر الله مائة مرة ثم یقول اللهم انی قد هممت بامر
قد علمته فان کنت تعلم انه خیر لی فی دینی ودنیای وآخرتی فیسره لی وان کنت
تعلم انه شر لی فی دینی ودنیای وآخرتی فاصرفه عنی کرهت نفسی ذلک ام احببت
فانک تعلم ولا اعلم وانت علام الغیوب ثم یعزم ایه موئدلما ارشد ذاک الیه فان العزم
ینتهی عند التحلیل الی الصورة العلمیة وهی فیما نحن فیه یجب ان یکون کشفیة او الهامیة
وهذه طریقة عاریة عن الاستعانة والاستمداد بالرقاع والحبوب وامثالها اقتصر
فیها علی نفس الخاطر الرحمانی والقائد الروحانی وانما اوردنا بعض الاحادیث لئلا
یظن السطحیون انا غافلون عن هذا الفن ولو شئنا لاکثرنا بحوله تعالی منه ولکن اکثر
عنایتنا بالدرایات والبرهانیات وکشف الغوامض والاسرار عنها بلوامع التنبیهات
وکل میسر لما خلق له وقد ظهر مما اوردناه من الاخبار ان الاستخارة فرد من افراد نوع الدعاء
کما ادمانا الیه اولا فافهم

کشف ریب غزالی

ثم ان جلیل الصوفیة المتغلغلة المتغالیة الجناب الاکرم الغزالی قد غلا فی
بعض رسائله الی ان قدح العلوم البرهانیة اولا ثم قال ان صرف المکاشفات
المبتنیة علی الریاضات یکفی فی العلم بالحقائق النفس الامریة وهو مقدوح اما اولا

فانہ لو کان نفس الریاضات مطلقا کافیا للعلم بالحقائق لساغ لکل جاہل عنید وحمار بلید تعب نفسہ فی ریاضات عامیۃ ان یدعی کون مکاشفاتہ حقا مطابقا لنفس الامر ویکون سائر عقائدہ الوہمیۃ وخیالاتہ الواہیۃ فی المبدأ والمعاد صدقا وھل ہذا الا فتح باب الجہالات والاقتحام فی بحور الظلمات المتراکمات کیف ومقاسات المشقۃ فی العبادات من اجل اجزار الریاضات فاذا عبد الجاہل المحروم عن حقائق مسائل المبدأ والمعاد معبودہ الوہمی او الخیالی فلا یکون کشفہ الا شیطانیا ولا یصیر کمالہ الا وہمانیا وثانیا لو کان صرف الریاضۃ وافیۃ لادراک الحقائق لوجب ان یکون صاحبہا نائلا بدقائق العلوم النظریۃ من المنطقیات والطبعیات والریاضیات والالٰہیات باصولہا وفروعہا المذکورۃ فی مقامہا مثل من تعلم تلک العلوم شیئا فشیئا ولیس کذلک بداہۃ بل نجدہم اجہل الناس واغباہم بالعلوم والفنون الشرعیۃ والفقہیۃ والحدیثیۃ وما ضاہاہا فضلا عن النظریۃ الحکمیۃ او الکلامیۃ والحکایات الموضوعۃ لبعض جہلتہم المذکورۃ فی تراجمہم من انہ کان عامیا صرفا ثم اذا رجع عن ریاضاتہ وخلواتہ صار عالما متبحرا فی سائر العلوم الدقیقۃ من الخرافات لا یصغی الیہ ذو عقل ما دکانہم راموا ان ینحوہ رتبۃ النبی الامی صلوات اللہ علیہ وعلی آلہ ولکن التقیید بالاسلام تعدہم عن التصریح بنبوتہ وثالثا لو صح الاعتماد علی صرف المکاشفات رہبان الیہود والنصاری فی بطلان الاصول الاسلامیۃ وحقیۃ التثلیث وتجسم الحق جلت شانہ وغیر ذلک من اباطیلہم ولذلک قال شارح المواقف بعد بیان

مقالته الصوفية بانهم قالوا ارياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية
والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر
والطاعة تفيد العقائد الحقة التى لا يحوم حولها شائبة ريبة واما اصحاب النظر فتعرض
لهم فى عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من ادلة الخصم بان كل ذلك يحتاج
الى معونة النظر فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل
يحتاج فى افادتها الى قول الامام ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول الامام
بضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا تحصل المعرفة الا بمجموعهما والالهام
على تقدير ثبوته لا بد من صاحبه انه من الله فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا
الا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال فى التصفية الا ترى
ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى توديهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة
بالنظر انتهى كلامه فيجب ان تحصيل الانسان اولا معرفة النظر الصحيح فى مسائل
المبدأ والمعاد وتعلم العلوم المنطقية والنظرية متدرجا كما هو المسلوك فى عامة الطبقات
البشرية او بقوت الحدس المختصة بشذوذ افراد البشر فى مبادى الفطرة كنفوس الانبياء
والاوصياء على درجاتهم على ما شهد به النظر الابراهيمى فى قوله لا احب الآفلين ثم يتوغل
فى الرياضات ويترقى الى مراتب المكاشفات على حسب الاستعدادات المودعة
فى الارواح فى مبادى النشآت فالاستغناء عن النظر قصور عن النظر فتبصر ولنعم ما
افاد علامة شوارق الالهام المحقق اللاهجى ان التصوف لا الحكمة البالغة المترقية

الی حد المشاہدۃ التامۃ والمکاشفۃ الکاملۃ التی ہی ارتفاع حجب الاوہام الجزئیۃ والاغشیۃ الحسیۃ عن عین البصیرۃ العقلیۃ التی ہی نور اللہ الکاشف عن الاشیاء کما ہی انتہی وجمہور الصوفیۃ لما لم یستکملوا العلوم البرہانیۃ ولم یتعرجوا علی حقائق الحکمۃ النظریۃ وشرعوا فی الریاضات وسافروا الی العالم الاعلی من غیر زاد ہلکوا فی الطریق ووقعوا الاختراع المسائل الواہمیۃ کوحدۃ الوجود مثلا فی ظلم مضیق ولذلک لم یبعد من تحقیق العارف العالم الاجل ابو حامد محمد الاصفہانی المعروف بترکہ وکان من اکابر الصوفیۃ الامامیۃ فی کتاب قواعد التوحید حیث قال واعلم ان المحققین من النظار لاینکرون امکان التصوف وافضائہ الی المقصد علی الندور ولکنہم استوعروہ واستبعدوا اجتماع شروطہ وزعموا ان محو العلائق الی ذلک الحد کالمتعذر وان حصل فی حالۃ ومدۃ قریبۃ فثباتہ ابعد منہ اذا دنی وسوسۃ وخاطر تشویش القلب ویشغلہ وفی اثناء المجاہدۃ قد یفسد المزاج ویختلط العقل ویمرض البدن ومتی لم یتقدم ریاضتہ وتہذیبہ بحقائق العلوم تتشبث بالقلب خیالات فاسدۃ تطمئن النفس الیہا مدۃ مدیدۃ فکم من سالک سلک ہذا الطریق ثم بقی فی خیال واحد عشرین سنۃ واکثر من ذلک لو کان قد اتقن العلم من قبل لانفتح لہ وجہ التباس ذلک الخیال فی الحال فح کان الاشتغال بطریق النظر اسہل واقرب الی الغرض واوفق انتہی کلامہ ویؤکد وجوب تجلیۃ المعارف النظریۃ بالمکاشفات الشہودیۃ ملاحظۃ اسفار الفلاسفۃ الاجلاء من الاشارات للرئیس وترتیب السعادات والفوز الاصغر للحکیم الجلیل بن

مسکویہ وکتاب وثولوجیا للمعلم الاول وما فی طبقتہا من الکتب الحکمیۃ وبالجملۃ لما
کانت الاعمال الصالحۃ کالصلوٰۃ والدعا من اہم ارکان استجلاب الفیوض من العالم
العلوی سنت الائمۃ الطاہرون والسفراء القدسیون للاستخارۃ ان یصلی المرء
قبلہا رکعتین ویدعو بدعاء الخاشعین وثالثا انہ لو صحت المکاشفات مطلقا وحق الاعتماد
والیقین علیہ من دون الاستناد الی الانظار الصحیحۃ والافکار الدقیقۃ لما وقع التضاد
والتناقض بین مکاشفاتہم الا تری ان طائفۃ منہم آمنوا بمسائل وحدۃ وجود کما نہج
علیہ شیخہم ابن العربی ومقلدوہ واُخری قد خالفیہ کعلاء الدولہ السمنانی والشیخ الاجل
العزیز النسفی فی المقصد الاسنی وامثالہم وکذا کثیر منہم اذعنوا بحیات الخضر الی الآن
فی الدنیا وبعضہم انکروہا قال الفاضل العارف الاکمل کمال الدین عبد الرزاق
الکاشانی فی رسالۃ الاصطلاحات واما کون الخضر علیہ السلام شخصا انسانیا باقیا
من زمن موسیٰ الی ہذا العہد او روحانیا یتمثل بصورتہ لمن یرشدہ فغیر محقق عندی
انتہی لفظہ وکذا قد اخطاء خطاء افاحشا فی مکاشفۃ الجناب الغزالی فی احیاء العلوم
فی منع لعن یزید علیہ ما یستحق ویزید نص بحکایۃ ہذا الزندیق العنید وخالفہ جماعۃ کثیرۃ
من الصوفیۃ فیما کشف لہم وثبت بالتواتر عندہم کما عند جمہور المسلمین من کفرہ والحادہ
وزندقتہ ووجوب لعنہ علی ما ہو المشہور المسطور فی کتبہم ورسائلہم وکذا غلط فی المکاشفۃ
الشیخ الاعظم ابن عربی فی ایمان فرعون ومدح ابلیس وقدح علیہ جلیل کثیر من
الصوفیۃ لکونہ مخالفا لصریح نصوص القرآن وہکذا فی غیرہ من المسائل الاصولیۃ والفروعیۃ

ولذلک لم یجد مناصا من الرجوع الی النظر فی تصحیح المکاشفة العارف الکامل محمد الاصفهانی المعروف بترکه فی قواعد التوحید وهو صوفی صلب شدید الذب عن سینه وشینه وغثه وسمینه حیث قال اعلم ان اصحاب النظر والتعلیم عندهم علم یمکن ان تتمیز به النظر الصحیح عن الفاسد ویمکن ایضا ان یعرف به وجه الحق عن الباطل ولیس عند السالکین من اصحاب المجاهدة آلة شانها ما ذکرناه فلئن قیل ان علومنا وجدانیة کما لا یفتقر فحصول العلوم الوجدانیة الضروریة الی آلة صناعیة ممیزة فکذلک العلوم الحاصلة لنا بالذوق والوجدان قلنا ان ما یجده بعض السالکین قد یکون مناقضا لما یجده لبعض الآخر منهم ولهذا قد ینکر بعض منهم لبعض الآخر فی ادراکاتهم ومعارفهم ومتی عرفت هذا فنقول لابد للسالکین من اصحاب المجاهدة ان یحصلوا العلوم الحقیقیة الفکریة النظریة او لا بعد تصفیة القلب بقطع العلائق المکدرة المظلمة وتهذیب الاخلاق وترتیبها حتے یصیر هذه العلوم النظریة التی من جملتها الصناعة الآلیة الممیزة بالنسبة الی المعارف الذوقیة کالعلم الآلی المنطقی بالنسبة الی العلوم النظریة انتهے کلامه ولعمری لقد اصاب الحق فی هذا الانصاف الی هذا القدر والله الموفق وکفی لنا برهانا قاطعا ان شیخ الاشراق مع بلوغه النهایة فی الحکمة البحثیة والذوقیة وتحمله الغایة فی الریاضات وتجمله بالمکاشفات العالیات لم یکن مامونا من الخطایا وقد وقعت منه اغلاط کثیرة فی کتابه حکمة الاشراق الذی ادعی انه قد اسس بنیانه علی المکاشفات الباهرات والاشراقات

کما یظهر من کتابه المطارحات ۱۲

البزات کما قد کشف انطاعہا فخر فلاسفۃ الاسلام صدر المتالہین لا علام فی تعلیقاتہ الجلیلۃ علیہ فضلا عن ہؤلاء الصوفیۃ الذین لا خبرۃ عندہم من المنطق والعلوم الحکمیۃ اصلا وانما اصطاد والعوام بصرف نری الزہادۃ واظہار تکثر العبادۃ وادعاء المکاشفۃ بما لا یوزن عند ارباب البصیرۃ بشئ اصلا فافہم

طرد شہاب وہمیّ عن کشف عقلیّ

ثم کما ان الرای الاول منتہی الی حد الافراط فکذلک قد وقع فی حضیض التفریط اجتہاد المجتہد الفاضل الفقیہ المتکلم الہمام القمقام جناب مولانا السید علی بن میر محمد معین رحمہ اللہ فی کتاب الشہاب الثاقب حیث انکر الکشف راسا والقی فیہ شبہات رکیکۃ فخیل بسببہا عامۃ الشیعۃ عن الانتہاج بمناہج السلوک والعرفان وصار العلم والکمال فیہم منحصرا فی تحصیل الفنون الفقہیۃ والاصولیۃ وشئ من الکلامیۃ والتبس بظواہر الشریعۃ فحرموا عن اذواق الطریقۃ والحقیقۃ الا ما شاء اللہ فنحن نذکر ہہنا ملخص ایراداتہ اولا ثم ندفعہا بحول اللہ وقوتہ واذنہ ومشیتہ فاعلم انہ استدل اولا علی عدم تحققہ بان الکشف لیس ببدیہی فلا بدلہ من دلیل

فاقول ان اراد انہ لیس بدیہی عند المکاشفین فہو مکابرۃ فانہ بدیہی عندہم قطعاً و
ان اراد عند غیرہم فیمکن ان یسلم ولکنہ لا یضر بداہتہ فی نفسہ کما ان المبصر بدیہی عند
الرائے وان لم یکن کذلک عند الاعمی او الاکمہ کیف لا یکون الکشف بدیہیا وہو
من الوجدانیات عند المکاشف وہی من البدیہیات ثبتہ وثانیا بآیات قرانیہ منہا
قولہ تعالیٰ فی سورۃ لقمان ان اللہ عندہ علم الساعۃ وینزل الغیث ویعلم ما فی
الارحام وما تدری نفس ماذا تکسب غدا وما تدری نفس بای ارض تموت اقول ان
ہذہ الآیۃ بمنطوقہا ومفہومہا لا یدل علی دعواہ بجمیع الوجوہ فان الاجماع من اہل الاسلام
انما انعقد علی اختصاص علم وقت الساعۃ باللہ تعالیٰ وانہ لم یطلع علیہ احدا من خلقہ
نبیا او غیرہ لا ما غیرہ من الامور المذکورۃ فیہا ففیہ ان مجموع آلایۃ لیس مفہومہا الا ان
عند اللہ علم تلک الامور المذکورۃ ولا یعلمہا السائلون المعارضون لخاتم المرسلین
صلی اللہ علیہ وآلہ کما فی التفسیر الکبیر ثم قال اللہ یا ایہا السائل انک تسأل عن
الساعۃ ایان مرسٰہا فلک اشیاء اہم منہا لا تعلمہا فانک لا تعلم معاشک ومعادک
ولا تعلم ماذا تکسب غدا مع انہ فعلک وزمانک ولا تعلم این تموت مع انہ شغلک و
مکانک فکیف تعلم قیام الساعۃ متی تکون فاللہ ما اعلمک کسب غدک مع ان لک
فیہ فوائد تبتنی علیہا الامور من یومک ولا اعلمک این تموت مع ان لک فیہ
اغراضاً تہیئ امورک بسبب ذلک العلم وانما لم یعلمک لکی تکون فی کل وقت
بسبب الرزق راجعا الی اللہ متوکلا علیہ ولا اعلمک الارض التی تموت فیہا کی لا

لا تامن الموت وانت فی غیرہا واذا لم یعلمک ماتحتاج الیہ کیف یعلمک ما لا حاجۃ لک الیہ وہی الساعۃ وانما الحاجۃ الی العلم انہا تکون وقد اعلمک اللہ علی لسان انبیائہ انتہی کلامہ ولیس یدل علی انہ لا یعلمہا احد من الانبیاء والائمۃ علیہم السلام ولو بتعلیم اللہ وافاضتہ وکشفہ قال العلامۃ الآملی فی نفائس الفنون وآنچہ گویند بر علم غیب کسی را غیر حق تعالی اطلاع ممکن نیست آں مخصوص است بحضرت آفریدگار چنانچہ فرمود وعندہ مفاتیح الغیب لا یعلمہا الا ہو وقولہ تعالی ان اللہ عندہ علم الساعۃ الآیۃ مطلقا سخن ایشاں مسلم نیست چہ شاید کہ دیگرے را بواسطہ بداں اطلاع افتد و آیۃ اول دلیل است برآنکہ مفاتح غیب جز خدائے نداند اما امر چوں از سبب اول حاصل شود پیش از آنکہ بتوسط اسباب در عالم کون و فساد بظہور پیوندد ملائکہ وروحانیات را کہ بحقیقت حملۃ آں اند پیشتر معلوم گردد وہمچنیں کسانے را کہ بدیشاں مناسب باشند پس مفاتح غیب دیگرے نداند نہ مطلق غیب و آیۂ دوم دلیل است برینکہ علم بدیں نہج مر حضرت او را ہست نہ آنکہ دیگرے را بتعلیم یا بواسطہ یا بے واسطہ حاصل نشود انتہی کلامہ کیف وقد تواتر فی الاخبار انہم علیہم السلام کثیرا ما اخبروا بہذہ الامور الا علم الساعۃ وصار ہذا الاعلام والاخبار من المعجزات المشہورۃ لہم علیہم السلام ولعل المحدث الربانی والعارف الحقانی محمد محسن الکاشانی رہ تنبہ لہ فقال فی التفسیر الصافی وقد روی عن الائمۃ الہدی علیہم السلام ان ہذہ الاشیاء الخمسۃ لا یعلمہا علی التفصیل والتحقیق غیرہ تعالی اقول انما قیل علی التفصیل والتحقیق لانہم ربما یخبرون عن بعض ہذہ الاشیاء علی الاجمال وانما کان فن لک

تعلما من فی علم کما قالہ امیر المومنین علیہ السلام انتہی کلامہ وفیہ ما سیاتیک
انشاء اللہ تعالیٰ وبالجملہ فلا تکون ہذہ الآیۃ حجۃ علی عدم تحقق الکشف مطلقا کما ادعاہ
ثم العجب انہ لم یفہم انہ لو سلم عدم حصول افراد او حصص خاصۃ من الکشف لاحد فلا
یستلزم ذلک عدم تحقق غیرہا من الافراد وہذا واضح ولو لم یطلع ہذا الفاضل المجتہد
الکبیر من کتب الاخبار والاحادیث الا علی کتاب الخرائج والجرائح للقطب المحدثین
قطب الدین سعید بن ہبۃ اللہ الراوندیؒ لکفاہ علما بما نبہنا علیہ ولکن غفلۃ ربط
من ارباب الاجتہاد عن الاحادیث وقلۃ الاعتناء بہا او بشانہا لیس ببدع
منہم ثم کیف یبقی ہذہ الآیۃ علی عمومہا لجمیع اجزائہا وقد تواتر فی زبر المسلمین واجمعوا
علی ان النبی صلی اللہ علیہ وآلہ اخبر اہل البیت علیہم السلام وغیرہم مرارا کثیرۃ بشہادۃ روحہ
مہجۃ ومظہر نبوتہ المطلقۃ حسین بن علی علیہ السلام فی کربلاء وکان الحسین و اہل البیتؑ یوقنون
بوقوع ہذہ القیامۃ الکبریٰ علی الاسلام فیہا فکیف یصح انہ لا یدری بوقوع شہادتہ
فی تلک الارض المقدسۃ فیجب ان یطرء علیہا التخصیص کما فی غیرہا من العمومات القرآنیۃ
وقد عقد فی الکافی بابا ان الائمۃ یعلمون متی یموتون وانہم لا یموتون الا باختیار منہم
فافہم ومنہا قولہ تعالیٰ ولا اقول لکم عندی خزائن اللہ ولا اعلم الغیب ولا اقول لکم انی
ملک اقول النظر الغائر فی مقام النزول یہدیک الی ان نفی الامور الثلثۃ عن نوح
سلام اللہ علیہ قد کان موقعہ اذ سئلہ الکفار خزائن الارض و الاخبار بالامور المستقبلۃ
النافعۃ لہم فی دنیاہم ثم الغمز فیہ بانہ مثلہم فی الافعال البشریۃ من الاکل والشرب

والنكاح ويجب ان يكون الرسول فضل منهم معرى عن تلك الافعال كالملك فاجابهم
بنفى تلك الامور الثلثة عن نفسه بالاستقلال لانه عبد الله وهو بشر اشره تابع
للاوامر الالهية ومشياته وارادانه فكيف يتبع هؤلاء الكفار ويجيبهم على حسب اهوائهم
الفاسدة وارائهم الباطلة ليناولوا منه اغراضهم الكاسدة ثم لم يومنوا به لانهم ارادوا
بهذه الامور انخداعه وهذا لا يستلزم نفى الامور الثلثة عنه مطلقا باذن الله وحوله
وقدرته وافاضته على ما تقتضيه درجة نبوته ويؤيده ما وقع فى التفسير الكبير قال الله تعالى
لهؤلاء الاقوام قل لهم انما بعثت مبشرا ومنذرا وليس لى ان احكم على الله وامره ان
ينفى عن نفسه امورا ثلثة اولها قوله لا اقول لكم عندى خزائن الله فاعلم ان القوم
كانوا يقولون له ان كنت رسولا من عند الله فاطلب من الله حتى يوسع علينا
منافع الدنيا وخيراتها ويفتح علينا ابواب سعاداتها فقال تعالى قل لهم انى لا اقول لكم
عندى خزائن الله فهو تعالى يؤتى الملك من يشاء ويعز من يشاء ويذل من يشاء
بيده الخير لا بيدى وثانيها قوله ولا اعلم الغيب معناه ان القوم كانوا يقولون له ان
كنت رسولا من عند الله فلا بد وان تخبرنا عما يقع فى المستقبل من المصالح والمضار حتى
نستعد لتحصيل تلك المنافع ولدفع تلك المضار فقال تعالى قل انى لا اعلم الغيب فكيف
تطلبون منى هذه المطالب ثالثها قوله ولا اقول لكم انى ملك معناه ان القوم كانوا
يقولون ما لهذا الرسول ياكل الطعام ويمشى فى الاسواق ويتزوج ويخالط الناس
فقال تعالى قل لهم انى لست من الملائكة واعلم ان الناس اختلفوا فى انه لفائدة فى ذكر

نفی ہذہ الاحوال الثلثۃ فالقول الاول ان المراد منہ ان یظہر الرسول من نفسہ التواضع للہ والخضوع لہ والاعتراف بالعبودیۃ حتی لا یعتقد فیہ مثل اعتقاد النصاری فی المسیح والقول الثانی ان القوم کانوا یقترحون منہ اظہار المعجزات القاہرۃ القویۃ کقولہم وقالوا لن نؤمن لک حتی تفجر لنا من الارض ینبوعا الخ فقال تعالی فی آخر الآیۃ قل سبحان ربی ہل کنت الا بشرا رسولا یعنی لا ادعی الا الرسالۃ والنبوۃ واما ہذہ الامور التی طلبتموہا فلا یمکن تحصیلہا الا بقدرۃ اللہ فکان المقصود من ہذا الکلام اظہار العجز والضعف وانہ لا یستقل بتحصیل ہذہ المعجزات التی طلبتموہا منی والقول الثالث ان المراد من قولہ لا اقول لکم عندی خزائن اللہ معناہ انی لا ادعی کونی موصوفا بالقدرۃ اللائقۃ بالالہ تع وقولہ ولا اعلم الغیب ای ولا ادعی کونی موصوفا بعلم اللہ وبمجموع ہذین الکلامین حصل انہ لا یدعی الالہیۃ انتہی کلامہ وفیہ دلالۃ واضحۃ علی ما اشرنا الیہ فافہم وکذا فی التفسیر الصافی للعارف المحدث الاجل الکاشانی قل لا اقول لکم عندی خزائن اللہ فی التوحید والمعانی والمجالس عن الصادق علیہ السلام لما صعد موسیٰ الی الطور فنادی ربہ قال یا رب ارنی خزائنک فقال یا موسیٰ انما خزائنی اذا اردت شیئا ان اقول لہ کن فیکون ولا اعلم الغیب الذی یختص اللہ بعلمہ وانما اعلم منہ ما یعلمنی اللہ ولا اقول لکم انی ملک الخ واذا دریت ہذا علمت ان ہذہ الآیۃ بان یکون حجۃ علیہ اولی من ان یکون حجۃ لہ فلا تزل ومنہا قولہ تع لو کنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر الآیۃ اقول لیس المراد منہ

كما سبق نفي علم الغيب عنه صلى الله عليه وآله مطلقا بل المقصود انه ع ليس مستقلا في علم الغيب وانه مفتقر فيه الى افاضته تع كما في سائر الكمالات بل انه ع اشد افتقارا وتعلقا وتحتاجا الى فيوضه تع في كل فرد فرد من الكمالات الروحانية القدسائية ومنها العلوم الغيبية بالنسبة الى سائر المجهولات لانه مقتضى كمال القرب والدنو منه تع كما اشرنا اليه مرارا ويوافقه ما في التفسير الكبير اعلم ان القوم لما طالبوه بالاخبار عن الغيوب وطالبوه باعطاء الاموال الكثيرة والدولة العظيمة ذكر ان قدرته قاصرة وعلمه قليل وبين ان كل من كان عبدا كان كذلك والقدرة الكاملة والعلم المحيط ليسا الا لله تع فالعبد كيف يحصل له هذه القدرة وهذا العلم انتهى كلامه بقدر الحاجة ويقرب منه ما في التفسير الصافي من قوله ع التبري عن ادعاء العلم بالغيوب الا ما شاء الله من ذلك فيلهمني اياه ويوقفني له ولقد صرح في الصافي بما يتضح به ان المراد بالغيب المعرف باللام في مثل هذه الآيات هو الغيب المخصوص بتعيين وقت يوم القيامة فلا يلزم من نفي علمه به عدم علمه بسائر افراد علم الغيب على سبيل الاطلاق هذا لفظه القمي ان قريشا بعثت العاص بن وائل السهمي والنضر بن الحارث بن كلدة وعقبة بن ابي معيط الى نجران ليتعلموا من علماء اليهود مسائل يسألونها رسول الله وكان فيها اسئلوا محمدا متى تقوم القيامة فان ادعى علم ذلك فهو كاذب فان قيام الساعة لم يطلع الله عليه ملكا مقربا ولا نبيا مرسلا فلما سألوه نزلت قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا اه هذا لفظه فهذه الآية اليه قاصرة عن صلاحية الاستدلال على دعواه قطعا كما لا يخفى واذن ثبت

ان تلک الآیات لیس فیھا ما یمنع تحقق الکشف علی سبیل الاطلاق کما ادعاہ وتبیانہ ما یزیدک بصیرۃ ان شاء اللہ۔

ثم لا یراد بعلم الغیب ہہنا ما غاب عن الذہن مطلقا والا اندرج فیہ النتائج الفکریۃ المنطقیۃ من الاشکال الاربعۃ ببسائطھا ومرکباتھا فی فن المنطق وغیرہ من العلوم النظریۃ بل الحوادث الکونیۃ المستقبلۃ لا مطلقا والا لدخل فیہ بعض الاحکام النجومیۃ الحسابیۃ من الکسوف والخسوف ومثلھا ولا ریب لاحد فی حصولھا لغیر الانبیاء والائمۃ علیھم السلام والسالکین ایضا بل المقصود منہ علم الحوادث الکونیۃ المستقبلۃ علی سبیل البت والیقین مما یخرج عن الطاقۃ البشریۃ النجومیۃ والصناعیۃ وہذا مما یدخل فی حد الاعجاز ولذلک فان عامۃ المکاشفین والسالکین لا یعتمدون علی کشفھم المتعلق بالحوادث الکونیۃ المستقبلۃ علی سبیل الیقین فیقیدونہ بتقییدات تشعر بذلک لان علومھم وکشوفھم ناقصۃ لا یغنی بحاق الیقین ولکن لا ینفی ذلک تحقق الکشف راسا ولو فی مرتبۃ ضعیفۃ فان مراتب الانوار والانکشافات الروحانیۃ والاتصالات والعوالم الملکوتیۃ کانوار الکواکب متفاوتۃ جدا فکما لا یصح اطلاق فاقد النور البصری علی ضعیفہ فکذا لا یلیق اطلاق فاقد الکشف وعدیمہ علی ضعیف النور الکشفی الباطنی وقس علیہ الانوار الکوکبیۃ بخلاف الانبیاء ردا یا خاتم الانبیاء وعترتہ الاقدسون صلوات اللہ علیھم فھم تارۃ یتعرسون فی مقام الوحی واخری فی مرتبۃ المناجاۃ والالہام ثم قد یتعرجون

ــہ قولہ فی مقام الوحی وحی بواسطہ جبرئیل آید بنا برآنکہ البتہ را بالبشریۃ ہیچ نسبت نیست وبی تجات

الی منازل الجذب[ط] فیخبرون بما ہو حق الواقع فی الازمان الآتیۃ فانہم شموس عوالم الملکوت
وروسا معالم الجبروت کما حققناہ فی مقام آخر ولا یعلم اسرارہم ولا ینال من نوارہم
الا اذا طال عکوف افراد الفقراء علی ابوابہم مثل کمیل رض بن زیاد وهشیم التمار رض وبایزید
البسطامی والمعروف الکرخی وجنید البغدادی۔

زفلک تا ملکوتش حجاب بردارند
ہر آنکہ خدمت جام جہاں نما بکنند

(بقیہ صفحہ قبل) مکالمت صورت نہ بندد پس بحکمت بالغۂ خود جبرئیل را کہ رسولے در عالم قدرت و ارادت است در عالم
حکمت واسطہ ساخت کہ مجانست پدید آید و مکالمت صورت بندد و ازیں سبب جبرئیل ہرگاہ آمدے بصورت
بشریہ تمثل کردے ومثال ایں در عالم صورت چناں است کسی خواہد تا طوطی را تعلیم کلام کند آئینہ را در برابر
طوطی نصب کند و از پس آں پنہاں با طوطی سخن گوید طوطی چوں مثل خود در آئینہ مصور بیند و آواز می شنود
پندارد کہ از صورت طوطی می شنود و بداں واسطہ تعلیم کلام کند ۱۲ منہ عــہ قولہ المناجاۃ آں حی بیواسطہ
است ایں مقام بالاتر از مقام اول است انبیا علیہم السلام نیز حاصل بود چہ انبیا را بواسطہ التفات بارشاد نفوس و
کثرت انتظام ایشاں توجہ تام بحضرت رب الارباب و قطع کلی از اشتغال اسباب صورت نہ بندد گاہ از مناجات و
حضور باز مانند و در تدابیر امور بوسائل و وسائط محتاج شوند ولکن ازینجا لازم نیاید کہ مقام ولایۃ بالاتر از مقام نبوۃ
بود چہ مناجاۃ اولیا را بواسطہ متابعۃ انبیا حاصل شود و انبیا را وحی و مناجاۃ بے متابعۃ دیگرے پس ہر نبی
ولی بود اما ہر ولی ضرور نیست کہ نبی بود ۱۲ منہ عــہ قولہ والالہام آں علمیست درست و ثابت کہ خدای
عالم غیب در دلہا انبیا و اولیا قذف کند چنانچہ فرمودہ قل ان ربی یقذف بالحق علام الغیوب و آں را خاطر حقانی نیز گویند و ایں
حالت بیداری و خواب ہر دو صورت بندد و در خواب مبدأ رویاء صادقہ می شود ۱۲ منہ ملـہ قولہ الجذب و آں عبارت
از انکہ چوں عنایت ازلی بتوارد جذبات بندہ را از خود بینی والہام پرستی باز دارد و عموم تعلقات و جمیع تکلفات
از ساحۂ دل بیروں برد و حواس ظاہر و باطن او مستغرق مشاہدۂ جمال و ملاحظۂ جلال خود گرداند زبان او عنوان
نامۂ قضا و قدر و میزان نقد خیر و شر گردد پس ہر خبرے کہ دہد چناں واقع شود فافہم ۱۲ منہ

وثالثها باخبار مروية منها قال الصادق عليه السلام عجبا لمن يزعم انا نعلم الغيب والله
لقد اردت ان اضرب جاريتي فهربت فما علمت في اي البيوت من بيوت الدار هي
فلو كان الكشف ورفع الحجاب من المعاني الغيبية حاصلا لاحد لحصل للنبي والائمة
عليهم السلام اقول يمكن ان يكون هذا محمولا على مرتبة تنزله الى عالم الشهادة فانه من
حيث البشرية الجسمانية والقوى الحيوانية ليس له اتصال بعالم الغيب لا يعلمه بل هو حاصل له
من حيث كمال قوسه العروجي وقوته القدسية والجبروتية وقد اشتهر انه لولا الاعتبارات
لبطلت الحكمة فان الانسان من حيث قوته الذائقة ذائق والشامة شام والمحركة
متحرك والسامعة سميع والباصرة بصير ولا يلزم من نفي كونه ذائقا من حيث قوته الشامة
ان لا يكون ذائقا مطلقا في نفس الامر وهكذا وكذا ههنا فانه من حيث كونه نهاية في القوة
القدسية واتصافه باعلى درجات الولاية المطلقة كما اشير اليه يعلم الغيب ولا يعلمه من حيث
اشتغاله بالقوى الجسمانية بضرورة البقاء في عالم الشهادة ثم انه لكمال قوة نفسه الشريفة
العالية القاهرة القوية قد ينظم العالمين ويكون كالحد المشترك بين المتخالفين ثم قد
يسير في مرتبة الفناء والمحق والمحو فيطرح العالمين وينفض النشأتين كما روي ان الصادق
عليه السلام كان يتلو القرآن في صلوته فغشي عليه فلما افاق سئل ما الذي اوجب
ما انتهت حاله اليه فقال ما زلت اكرر آيات القرآن حتى بلغت الى حال كانني سمعتها مشافهة
ممن انزلها ولكن لقصور المعرفة بمراتبهم العظيمة العلية قد يتحير الناظر في احوالهم فيصدق

اگرچه این روایت را عارف محقق ومحدث مدقق شیخ بهائی در تصانیف خود مثل کشکول وتفسیر

ببعض ویشکر بعضاً آخر

وممایدل علی کونہم مطلعین علی الغیوب و لا سیما الصادق علیہ السلام ما اوردہ فی کشف الغمہ من کتاب دلائل الحمیری عن عبدالاعلی وعبیدہ بن بشر قالا قال ابوعبداللہ علیہ السلام ابتداً منہ واللہ انی لاعلم ما فی السموات وما فی الارض وما فی الجنۃ وما فی النار وما کان وما یکون الی ان تقوم الساعۃ ثم سکت ثم قال اعلمہ من کتاب اللہ انظر الیہ ہکذا ثم بسط کفہ وقال ان اللہ یقول فیہ تبیان کل شیئ وسیاتی ما یزید علیہ انشاء اللہ۔

اقول مما یجب ان لا یغفل عنہ ان کتاب اللہ لہ اطلاقات عدیدۃ فی العلوم الالٰہیۃ قال فی شرح حکمۃ الاشراق من الکتب الالٰہیۃ الکتب المنزلۃ المرشدۃ الی طریق العلم والعمل ومنہا الاجرام الفلکیۃ المنتقشۃ بالکائنات ومنہا العقول العالمۃ لہا واعظمہا واتمہا ہو مجموع الوجود انتہیٰ ہذا ولہ اطلاق حقیقی آخر وہو الذوات النوریۃ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ماقبل) تفسیر سورہ حمد آوردہ وجمعی از عرفا مثل فاضل کاشانی قبل حضرت شیخ ذکر کردہ اند اما اما حضرات مجلسیہ رم نکنند ووحشت نفرمایند کہ خود جناب ملا باقر مجلسی در مجلد یازدہم بحار بدون ایما بتضعیف وطعن این روایت را زینت کتاب خود ساختہ است ۱۲ منہ

وایضاً محدث نحریر وعارف محقق بے نظیر محمد بن علی بن ابی جمہور احسائی کہ فرزند رشید جناب غفران مآب فقیہ کبیر حضرت سید حسین رحمہ اللہ در کتاب حدیقہ سلطانیہ بجلالت قدرش اعتراف نمودہ در کتاب مجلی این روایت آوردہ فافہم ۱۲ منہ ؎ ولعلہ سہلہ ہہنا النفوس الفلکیۃ لنفسیۃ ویعبر عن الاولیٰ امارۃ باللوح المحفوظ وعن الثانی بکتاب المحو والاثبات فافہم ۱۲ منہ

القدسیة لمحمد وعلی وعترته الاقدسین کما ورد فی کثیر من الاحادیث الشریفة ان المراد بقوله تعالی وما من غائبة فی السماء والارض الا فی کتاب مبین ارید به الجوهر الاتم والاسم الاعظم علی بن ابی طالب وکذا فی امثاله من الآیات ولعلهم مراده بالعقول العالمة فانهم اشرف افرادها واعلاها فی السلاسل الطولیة النزولیة کما حققناه فی مقام آخر فافهم ثم مما یجب الاشعار بان علم الغیب مما یجری فیه التشکیک کما وکیفاً وله انواع وافراد کثیرة فلیس یدعی ان احداً من الانبیاء والاولیاء یعلم الغیب بجمیع افراده بحیث لا یشذ منها واحد فان ذلک من لوازم وجوب وجود المبداء الفیاض تعالی جده کما سیظهر لک فی مسئلة علم الواجب بالجزئیات انشاء الله تعالی فان الوجود المحدود المتناهی الممکن محدود ومتناه فی کل کمالاته کالعلم والقدرة کما تقرر فی الالهی وکذا اتقدر النسبة فی قوة العلم وشدته بینهم وبین الواجب الحق غلط صریح فاضح بل المقصود ان الانبیاء والائمة علیهم السلام یعلمون الغیوب لکمال قوتهم الروحانیة القدسانیة اکثر من سائر السلاک والمکاشفین ککثرة القطرة والبحر وکذا النسبة قلة علومهم ومجموع المجعولات الی علم الواجب الحق اقل من اقل اقل الی ما لانهایة له من قطرة الی البحر العجاج فلو قیل ان غیره سبحانه لا یعلم الغیب اذا لوحظ هذه النسبة وهو فی الحقیقة مصداق لا النسبة لما کان بعیداً من الصواب ولکنه لا ینافی علمهم بالغیوب فی نفس الامر بافاضته تعم ویعبر عن هذا الفیض الالهی تارة بالوحی واخری بالتعلیم ومرة بالتحدیث وتارة بالالهام والکشف علی مدارجه ولکن المحبوسون فی سجن الطبائع وغواشیها یهیمون فی الالفاظ ویتنازعون

فی اطلاق العبارات وہم عن سر الامر و روح المعنی غافلون فذرہم فی ریبہم تیر دون
وفی معنی تلک الروایۃ التی نحن فیہا ما رواہ علامہ التفسیر فی التفسیر الکبیر ان النبی صلی اللہ
علیہ وآلہ لما رجع من غزوۃ بنی المصطلق جاءت ریح فی الطریق ففرت الدواب منہا
فاخبر النبی ص بموت رفاعۃ بالمدینۃ وکان فیہ غیظ للمنافقین وقال انظروا الے
ناقتی فقال عبد اللہ بن ابی مع قومہ الا تعجبون من ہذا الرجل یخبر عن موت رجل بالمدینۃ
ولا یعرف این ناقتہ فقال ان ناساً من المنافقین قالوا کیت وکیت وناقتی فے ہذا
الشعب قد تعلق زمامہا بشجرۃ فوجدوہا کما قال فانزل اللہ قل لا املک لنفسی نفعا ولا
ضرا الا ماشاء اللہ اہ فعدم علم الصادق علیہ السلام بجاریۃ فی ای البیت من بیوتہ
کعدم علم النبی ص بناقتہ وہما اعلمان بہما بجہۃ اُخری فلا تناقض اذا اختلفت الجہات کما
اشیر الیہ وبطریق آخر ان علم الغیب اذا لم یتعلق المصلحۃ باظہارہ والعمل بمقتضاہ فہو کعدم
العلم وینزل بمنزلتہ کما تقرر فی فن المعانی والبیان ولو اظہروا الغیوب وعملوا بہا فے
کل وقت لخرج عن حدود الاعجاز والکرامات ہف ولادی الاخلل ما فی نظام العالم
وہو غیر جائز وا ما روایۃ بقولہ صلی اللہ علیہ وآلہ لا اعلم ما وراء جداری الا بالوحی فلا ینافی
مطلوبنا لانا ندعی علم الغیب لہ ص فی مرتبۃ النبوۃ وہی کالمرادف للوحی فافہم ثم مما
قضینا العجب من اجتہادہ وفقاہتہ وورعہ ونباہتہ انہ نقل من ذاک الحدیث اوائل فقراتہ
التی بظاہرہا یوافق مطلوبہ وحذف منہ الباقی الذی یخالفہ ومثل ہذا الحذف والاسقاط
والتقطیع فی حدیث واحد مما لا یلیق برفیع شانہ ولقد انجر غلوہ فی رد الصوفیۃ الی عدم

المبالاة بورود هذا القدح فيه الا ترى الى تمام الحديث ولفظه من اصول جامع الكافى
هكذا احمد بن محمد عن محمد بن الحسن عن عباد بن سليمان عن ابيه عن سدير قال كنت انا
وابو بصير ويحيى البزاز وداود بن كثير فى مجلس ابى عبد الله عليه السلام اذ خرج الينا
هو مغضب فلما اخذ مجلسه قال يا عجبى لاقوام يزعمون انا نعلم الغيب ما يعلم الغيب
الا الله قد هممت بضرب جاريتى فلانة فهربت منى فما علمت فى اى بيت الدار هى
قال سدير فلما ان قام من مجلسه وصار فى منزله دخلت انا وابو بصير وميسر وقلنا له جعلنا
فداك سمعناك وانت تقول كذا وكذا فى امر جاريتك ونحن يا سدير الم تقرأ القرآن قلت
بلى قال فهل وجدت فيما قرأت من كتاب الله قال الذى عنده علم من الكتاب انا آتيك
به قبل ان يرتد اليك طرفك قال قلت جعلت فداك قد قرأته قال فهل عرفت الرجل
هل علمت ما كان عنده من علم الكتاب قال قلت اخبرنى قال قدر قطرة من الماء فى
البحر الاخضر فما يكون ذلك من علم الكتاب قال قلت جعلت فداك ما اقل هذا فقال
يا سدير ما اكثر هذا ان ينسبه الله الى العلم الذى اخبرك به يا سدير فهل وجدت فيما قرأت
من كتاب الله الخ قل كفى بالله شهيدا بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب قال قلت قد
قرأته جعلت فداك قال فمن عنده علم الكتاب كله افهم ام من عنده علم الكتاب بعضه
قلت لا بل من عنده علم الكتاب كله قال فاومى بيده الى صدره وقال علم الكتاب
والله كله عندنا انتهى ففيه دلالة واضحة على ما حققناه آنفا فلو كان المراد منه نفى علم الغيب
عنه على سبيل الاطلاق كما زعمه لا يرتفع الافتقار الى التمسك بكلام الله من ان عنده

لیس تعلم علما تعلم از ذی علم … ارشیر … الغیب فقال

علم الکتاب کلہ وقد اشرنا الی سر ما فی الکتاب فتذکر ویؤیدہ ما وقع فی شرح الصالح المقدس لما ذکرانی من ان غضبہ کان بنیا علی ما زعمہ بعض الناس من انہ یعلم الغیب مثل اللہ وشارکہ فی الالہیۃ انتہی وہذا لا ینافی علمہ بالغیوب استفادۃ واستفاضۃ من اللہ وملکوتہ کما تلوناہ مرارا ویصرح بکونہم علامۃ للغیوب انکشافہا لدیہم جملۃ عظیمۃ من الاحادیث لوجرینا فی نقلہا لقدرنا انہ یبلغ عددہا الی ما یزید علی مائتین حدیثاً وکفاک شاہدا علیہ انہ عقد فی اصول الکافی بابا ہکذا باب ان الائمۃ یعلمون علم ماکان ومایکون وانہم لایخفی علیہم شیٔ فہل تحقق للکشف ورفع الحجاب من المعانی الغیبیۃ فرد اشد واعظم واعلی واجلی وابہر وازید واکثر من کشفہم علیہم السلام وسیاتیک بعض آخر من الاحادیث فیہ فی آخر البحث ان شاء اللہ لان کتابنا ہذا لیس موضوعا لہذا الفن ولکل فن رجال ولکل مقام مقال وبالجملۃ فہذا الحدیث قاصر الدلالۃ علی مرامہ جدا فاستدلالہ بہ لیس بشیٔ وسنذکرہ بصیرۃ فیما بعد فتامل ومنہا قال امیر المومنین علیہ السلام فی جواب بعض اصحابہ لما قال لقد اعطیت علم الغیب یا امیر المومنین یا اخا کلب وکان کلبیا لیس ہو بعلم غیب وانما ہو تعلیم من ذی علم وانما علم الغیب علم الساعۃ وما عددہ سبحانہ بقولہ ان اللہ عندہ علم الساعۃ الآیۃ فیعلم تعالی ما فی الارحام من ذکر او انثی قبیح وجمیل وسخی اوبخیل وشقی اوسعید ومن یکون فی النار حطبا وفی الجنان للنبیین مرافقا فہذا علم الغیب الذی لایعلم احد الا اللہ وما سوی ذلک فعلم علمہ اللہ نبیہ فعلمنیہ ودعالی بان یعیہ صدری وتضطم علیہ جوانحی فاستدل بہ علی ان ہذا کان

النقل والتعلیم اقول فیہ نظر اما اولا فلان ہذا النقل للغیوب لا یخلو اما ان یکون باللفظ او بالمعنی او بالنقوش الدالہ علی اللفظ الدال علی المعنی او باثنین منہما او بمجموعہا لا سبیل الی الاول لان اللفظ الخالی عن المعنی مہمل و الثانی ہو المط و یقرب منہ اللفظ الدال علی المعنی وہو اذا عری عن الشکوک والظنون الفاسدۃ و بلغ الی حد الیقین وما فوقہ کما سیلوح فہو الکشف علی مراتبہ و یخرج منہ احکام الشقوق الباقیۃ اذا تاملت فیہ ولکن الصور الجزئیۃ المعنویۃ المتناہیۃ المدلولۃ للالفاظ الجزئیۃ او بالعکس المتعلقۃ بالوقائع الزمانیۃ مما لا کمال للنفس فی علمہا من حیث ہی کذلک الا علی سبیل الاعجاز وانما مرجعہ الی المکاشفات کما سیتضح ولا سیما لنفوسہم العالیۃ العلیۃ فیتساوی مراتبہم ج بطائفۃ من الرواۃ والاخباریین الحافظین لالفاظ الحدیث والقصص ومن صنیت نفسہ وقنعت بجعل خاتم المرسلین و عترتہ الاقدسین کاحد ہؤلاء القشریین فلہ وعلیہ اعتقادہ ونحن منہ بریون وکنا عنہ معرضین و نقول سلام علیکم لا نبتغی الجاہلین وہل یجوز فی العقل ان ینقل سید الانبیاء صلی اللہ علیہ و آلہ فی مدۃ قلیلۃ من عمرہ مع اشتغالہ بسائر الشواغل الدنیویۃ المنزلیۃ والسیاسیۃ والریاضات والعبادات الالٰہیۃ والموانع والمکارہ الداخلیۃ والخارجیۃ الکثیرۃ الاکثریۃ ویکلم بالف الف باب من العلم ینفتح کل باب الی الف الف باب و کلہ وقائع جزئیۃ زمانیۃ ماضیۃ او مستقبلۃ ویعلمہا کلہا باللفظ شقیقہ وضوہ وسرہ علی ابن ابی طالب علیہ السلام بل المراد منہ ہو حصول الحالۃ الانکشافیۃ الاشراقیۃ لنفسہ بتعلیم مرشدہ واستاذہ صلوات اللہ علیہ

وتلقی آلہ وتلقینہ وفیضہ وافاضتہ مما یقتدر بہا الی استنباط الف الف حقائق کلیۃ مما

ینفتح الی الف الف قضایا جزئیۃ اضافیۃ من العلوم او وقائع نفس امریۃ وحوادث

کونیۃ جزئیۃ حقیقیۃ ماضیۃ او مستقبلۃ ویؤیدہ ما حققہ الفیلسوف العلامۃ میثم بن علی

بن میثم البحرانی فی شرح نہج البلاغۃ فی اثناء تفسیر ہذہ الخطبۃ العلویۃ ینبغی ان یعلم

ان التعلم الحاصل لہ من قبل الرسول لیس علی سبیل ان کل ما القی الیہ صورۃ جزئیۃ

ووقائع جزئیۃ بل معناہ ہو اعداد نفسہ القدسیۃ علی طول الصحبۃ من حیث کان طفلا الی

ان توفی الرسول لہذہ العلوم بالریاضۃ التامۃ وتعلیم کیفیۃ السلوک واسباب

تطویع النفس الامارۃ بالسوء للنفس المطمئنۃ حتی استعدت نفسہ الشریفۃ للانتقاش بالامور

الغیبیۃ وانتقشت فیہا الصور الکلیۃ فامکنہ الاخبار عنہا وبہا ولذلک قال دعا لی بان

یعیہ صدری وتصطلم علیہ جوانحی ای یضبطہ قلبی ویشتمل علیہ وکنی بالجوانح عن القلب

لاشتمالہا علیہ ولو کانت تلک العلوم صورا جزئیۃ لم یحتج الی مثل ہذا الدعاء فان

فہم الصور الجزئیۃ وضبطہا والاخبار عنہا ممکن لکل الصحابۃ من العوام وغیرہم وانما الصعب

المحتاج الی الدعاء بان یعیہ الصدر ویستعد الاذہان لقبولہ ہو القوانین الکلیۃ وکیفیۃ

انشعابہا وتفصیلہا واسبابات تلک الامور المعدۃ لادراکہا حتی اذا استعدت النفس بہا

امکن ان ینتقش بالصور الجزئیۃ من مفیضہا وقال ایضا فی مقدمات شرحہ لا یقال لا نسلم

ان ذلک علم الہمہ اللہ ایاہ وافاضہ علیہ بل الرسول اخبرہ بوقائع جزئیۃ من ذلک

وح لا یبقی بینہ وبین غیرہ فرق فی ہذا المعنی فان الواحد منا لو اخبرہ الرسول بشئے

من ذلک لکان لہ ان یحکی ما قال الرسول وان وقع المخبر بہ علی وفق قولہ ویدل علی
ذلک قولہ بعد وصف الاتراک وقد قال لہ بعض اصحابہ لقد اعطیت یا امیر المومنین
علم الغیب الی اخر العبارۃ المذکورۃ المنقولۃ آنفا وہذا تصریح بانہ تعلم من رسول اللہ
لانا نقول انا لم ندع انہ ع کان یعلم الغیب بل المدعی انہ کان لنفسہ القدسیۃ استعداد
ان تنتقش بالامور الغیبیۃ عن افاضۃ جود اللہ تع وفرق بین علم الغیب الذی لا یعلمہ الا اللہ
وبین ما ادعینا فان المراد بعلم الغیب ہو العلم الذی لا یکون مستفادا عن سبب یفیدہ
وذلک انما یصدق فی حق اللہ اذ کل علم لذی علم عداہ فہو مستفاد من جودہ ما بواسطۃ
او بغیر واسطۃ فلا یکون علم غیب وان کان اطلاعا علی امر غیبی لا یتاہل للاطلاع
علیہ کل الناس بل یختص بنفوس خصت بعنایۃ الٰہیۃ کما قال عالم الغیب فلا یظہر علی
غیبہ احدا الا من ارتضی من رسول فظہر ان کلامہ ع صادق مطابق لما اردناہ فانہ نفی
ان یکون ما قالہ علم غیب لانہ مستفاد من جود اللہ وقولہ انما ہو تعلم من ذی علم اشارۃ
الی وساطۃ تعلیم الرسول لہ وہو اعداد نفسہ علی طول الصحبۃ بتعلیمہ وارشادہ الی
کیفیۃ السلوک واسباب التطویع والریاضۃ حتی استعد للانتقاش بالامور الغیبیۃ
والاخبار عنہا ولیس التعلیم ہو ایجاد العلم وان کان امرا قد یلزمہ ایجاد العلم فتبین ان تعلیم
الرسول لہ لم یکن مجرد توقیفہ علی الصور الجزئیۃ بل اعداد نفسہ بالقوانین الکلیۃ ولو
کانت الامور التی تلقاہا ع من الرسول صورا جزئیۃ لم یحتج الی مثل دعاءہ فی فہمہ لہا فان
فہم الصور الجزئیۃ امر ممکن سہل فی حق من لہ ادنی فہم وانما یحتاج الی الدعاء والاعداد

الاذہان لہ لوازم الاعدادات ہو الامور الکلیۃ العامۃ للجزئیات وکیفیۃ انشعابہا عنہا وتفریعہا وتفصیلہا واسباب تلک الامور المعدۃ لادراکہا ومما یؤید ذلک قولہ علمنی رسول اللہ الف باب من العلم فانفتح لی من کل باب الف باب وقول الرسول ؐ اعطیت جوامع الکلم واعطی علیؑ جوامع العلم والمراد بالانفتاح لیس الا التفریع وانشعاب القوانین الکلیۃ عما ہو اہم منہا وبجوامع العلم لیس الا ضوابطہ وقوانینہ وفی قولہ اعطی بالبناء للمفعول دلیل ظاہر علی ان المعطی لعلیؑ جوامع العلم لیس ہو النبی بل الذی اعطاہ ذلک ہو الذی اعطا النبی جوامع الکلم وہو الحق سبحانہ واما الامور التی عدہا اللہ فہی من الامور الغیبیۃ وقولہ لا یعلمہا احد الا اللہ کقولہ تعالیٰ وعندہ مفاتح الغیب لا یعلمہا الا ہو وہو محتمل للتخصیص کما فی قولہ عالم الغیب فلا یظہر علی غیبہ احدا الا من ارتضی من رسول وہذا الامر اوضح لا یحتاج العاقل فی استکشافہ الی کلفۃ انتہی کلامہ وانما نقلنا کلامہ من مقامین مع اشتمالہ علی بعض التکرار لیظہر ان وہمہ ہذا مستاصل قطعا وقد سبق خطورہ الی القدماء فردوہ وابطلوہ بما لا مزید علیہ ولکنہ غافل او متغافل عنہ واللہ الموفق للصواب ثانیا ثم اقول لقد لحقنا اسف شدیدا اذ اتذکرنا ان شیخ الجماعۃ محمد بن محمد غزالی مع شدۃ عصبیتہ قد اعترف بعظیم فضل سید الاولیاء ووارث الانبیاء علی علیہ السلام فی رسالتہ فی العلم اللدنی[1] وقال ان علومہ الجمۃ التی تحیر فیہا العقول لم یکن علی سبیل التعلم فقط بل کانت کشفیۃ لدنیۃ ملکوتیۃ الہیۃ حیث نقل عبارتہا

---

[1] این رسالہ جناب غزالی از نظر فقیر تا این زمان نگذشتہ ۱۲ منہ

سید الحکما الامکانیۃ والمعلم الاول للحکمۃ الیمانیۃ فی شرح مقدمۃ کتاب التقویمات[۵۱] والتصحیحات العلم اللدنی یکون لاہل النبوۃ والولایۃ کما حصل للخضر وکما حصل لعلی بن ابی طالب ع علیہ السلام ثم استشہد بحدیث الف باب وحدیث الوسادۃ وہذہ المرتبۃ لاتنال بمجرد التعلم بل بقوۃ العلم اللدنی وکذا قال علی ع لما حکی عن عہد موسیٰ ان شرح کتابہ کان اربعین جملا لواذن لی اللہ ورسولہ لشرحت الف الفاتحۃ حتی یبلغ ذالک اربعین جملا وہذہ الکثرۃ والسعۃ والانفتاح فی العلم لایکون الا لدنیا الٰہیا سماویا انتہی بعض فقراتہ فالعجب کیف ساقہ التعند بالصوفیۃ وشدۃ العداوۃ بہم الی حط قدر محور النبوۃ ومرکز الولایۃ ع ولو غفلۃً اوکونہ انقص معرفۃ بجلائل اقدارہ ع وفضائلہ النفسانیۃ من الغزالی وہو فاضل امی ومجتہد شہیر کلامی والغزالی کما تری فتدبر[۵۲] وثالثا[۵۳] لوسلمنا ان النقل والتعلم والتعلیم کان بالالفاظ فربما یکون لفظ واحد والاعلی معان کثیرۃ کما نقول لفظ القرآن مثلا فیشتمل سائر المعانی والالفاظ والنقوش الغیر المتناہیۃ و

---

[۵۱] نسخہ حاضرہ تقویم الایمان غلط وشرح مقدمہ بسیار غلط است بمشکل اینقدر عبارت متفرق نقل کردہ شد ۱۲ منہ

[۵۲] سید علامہ عارف محقق فہامہ قوام السالکین وقطب الواصلین سید حیدر علی آملی قدس سرہ نیز عبارت مذکورہ ایں رسالہ را در کتاب جامع الانوار ومنبع الاسرار تماما نقل فرمودہ ولکن بر فقرات مذکورہ چوں نظر باختصار است کفایت کردہ شد ۱۲ منہ

[۵۳] اشارۃ الی ان عمری خاتم الانبیاء وسید الاولیا علیہما السلام را شیخان ج باتعلم والتعلیم والنقل لالف الفاتحۃ کما وہمہ فضلا عن سائرہا وعن تمام القرآن فہذا الوہم من ابدہ المحالات فی غریزۃ العقل السلیم والفہم المستقیم فافہم ۱۲ منہ۔

والمتناهية المحصورة في الدفتين عندنا ولفظ الشفاء والتجريد يدل على سائر المسائل والحقائق الدارجة فيهما مما ترتب عليهما من المباحث الدقيقة مما لو فصلت من لدن حكيم عليم لبلغت الى مجلدات ضخيمة وقس عليه في القضايا فكذا الاغرو في اشتمال تلك الالفاظ النبوية القليلة على المعاني الكثيرة لمنكشفة عند باب علومه صلوات الله عليهما ولقد نقل الينا كثير من الكلمات القصار النبوية والعلوية في كثير من العلوم النظرية والعملية مما لو خاض الحكماء المتدبرون في اغوارها لقدروا على املاء المجلدات الكثيرة في تفاصيلها فضلا عن مظهر الحقائق ومبدأ الدقائق علي عليه السلام ولا يغار الكشف العلمي لكشف الكوني المربوط بالوقائع الزمانية في هذا الشان كما لا يخفى على الاذكياء فتدبر فالنقل بالالفاظ لاينافي حصول الكيفيات الانكشافية عند التحقيق الا ان ينكر الوجود الذهني وما يتفرع عليه من المسائل من اقسام التصديقات والاذعانات والايقانات ويجعل العلم مطلقا عبارة عن الاضافة الرابطة بين العالم والمعلوم فقط على ما كان سبيل اكثر المتكلمة في سوالف الزمان وهو كما ترى وقد استوضح بطلانه وابطاله في اواسط الكتب المنطقية والحكمية مثل الحواشي الزاهدية المشهورة وغيرها فلا حاجة لنا الى اطالة الكلام فيه فافهم ورابعاً لو ساغ انكار الكشف اسألا فضى الى انكار مراتب اليقين من علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين والملازمة ظاهرة وح يبطل قول امير المومنين عليه السلام لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا وقد تواتر في الاسلام انه مقاله ومقامه ومناله ع والفرق بينها ان الاول تصديق بالقضايا مستفادا من البرهان كالعلم بوجود الشمس للاعمى وثانيها

مشاہدتہا بالبصیرۃ الباطنیۃ کمشاہدۃ عین الشمس بہذا البصر والثالث صیرورۃ النفس
متحدۃ بالمفارق العقلی الذی ہو کل المعقولات وبوجہ آخر فعلم الیقین بالنار مثلا ہو
مشاہدۃ المرئیات بواسطۃ نورہا وعین الیقین بہا ہو معائنۃ جرمہا وحق الیقین بہا بالاحتراق
فیہا والمحاء الہویۃ بہا وصیرورتہا نارا ولیس وراء ہذا غایۃ ولا ہو قابل للزیادۃ وہو معنی
لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا ثم کیف یجوز فی شریعۃ العقل وطریق الاسلام انکار
الکشف اصلا وقد تحقق ان الایمان الکامل نور یحصل فی القلب بسبب ارتفاع الحجاب بینہ
وبین اللہ وقال النبی صلی اللہ علیہ وآلہ لیس العلم بکثرۃ التعلم وانما ہو نور یقذفہ اللہ فی
قلب من یشاء من عبادہ وہو قابل للزیادۃ والنقصان والقوۃ والضعف کسائر الانوار
وکلما ارتفع حجاب ازداد نورہ فیقوی ویتکامل الی ان ینبسط نورہ فینشرح صدرہ ویطلع
علی حقائق الاشیاء ویتجلی لہ الغیوب ویعرف کل شیء فی موضعہ وفی الحدیث ما من عبد
الا ولقلبہ عینان یدرک بہما الغیب فاذا اراد اللہ بعبد خیرا فتح عینی قلبہ فیری ما ہو غائب
من بصرہ وفی کلام علی علیہ السلام ان من احب عباد اللہ عبدا اعانہ اللہ علی نفسہ فاستشعر
الحزن وتجلبب الخوف فزہر مصباح الہدی فی قلبہ الی ان قال فہو من الیقین مثل
ضوء الشمس وفی کلام آخر لہ قد احیا نفسہ الی ان قال وبرق لہ لامع کثیر البرق وتجلی بہ
فاواخر درجات الایمان تصدیقات بالغۃ مع کشف وشہود وذوق ومحبۃ کاملۃ للہ و
آیاتہ وشوق تام الی حضرتہ المقدسۃ وابوابہ المطہرۃ ولکن من لم یجعل اللہ لہ نورا فما لہ
من نور ولنعم ما قال فی حکمۃ الاشراق ومن لم یشاہد من نفسہ ہذہ المقامات فلا یعترض

اساطین الحکمۃ ومن عبد اللّٰہ علی الاخلاص ومات عن الظلمات ورفض مشاعرہا شاہدہا لایشاہد غیرہ وبالجملۃ فانکار الکشف علی الاطلاق کما ہو مزعومہ یؤدی الی الانحراف عن التصدیق بالدرجات العالیۃ للایمان وہو بعید عن الصواب جداً وخامسا ثم ان منشا الاستیجاب ہو التقید والتقیید بالزمان واجزائہ فان الحاضر فی جزء ماض منہا غائب عن الحال والاستقبال وکذا فی الآخرین واما المرتفع عن الانقیاد والانحباس فیہا فلتجرد جوہرہ عن المادۃ وغواشیہا لیس بمحکوم للدورات الفلکیۃ ولا مغلول بالاجزاء الزمانیۃ فلا یتصور فیہ الماضی والاستقبال بل الازمنۃ ومعروضہا ومحلہ من الافلاک وحرکاتہا وسائر المتجددات والمتحرکات والجسمانیات والکمیات والمتکمات حاضرۃ عندہ بحذافیرہا محیط علمہ بسائرہا ولا سیما اذا کان لہ مرتبۃ علّیۃ لہا فہو قاہر علیہا ولا ریب لاحد ممن لہ بصیرۃ ما بمنازل آل محمد علیہم السلام وعظیم شیونہم فی العوالم الملکوتیۃ والمعالم الجبروتیۃ انہم بتجافیہم لعلیۃ فوق الافلاک ومتعالی الشان عن التاثر من حرکاتہا بل ہم موثرون فیہا وقد اعترف بہ الفاضل المیبذی فی شرح الدیوان المنسوب الیہ مجملا فلا غروان لم یحجبہم شوائب الحرکات والازمنۃ والمتحرکات والزمانیات من حضور بعض دون بعض بل المتحقق المذعن المنکشف عند البصراء والعقلاء وارباب الحقیقۃ ان الحوادث الکونیۃ الزمانیۃ والزمان باجزائہا ماضیہا ومستقبلہا حاضرۃ لدیہم محیط علمہم بہا من حیث تقررہم وتحققہم فی عالم الدہر فان الدہر محیط بالزمان والزمانیات فاذا کانوا رؤساء العوالم الدہریۃ وامراءہا فانکشاف

الحوادث الزمانية المستقبلة عليهم باذن الله وحوله وقوته مما يستيقن به الحكماء العرفاء بمدارجهم السامية وان تعسر دركه على قشرية العلماء والفقهاء

بسر قصه سیمرغ و غصه ہدہد — کسے رسد که شناسائے منطق الطیر است

واما دلالة الاخبار على اخبارهم بما في الارحام او بمعرفتهم لكون شخص بما فيه سيماء اهل الجنة او النار فهي مسلمة عند المحدثين ورابعاً ثم جاوز البحث عن مطلق الكشف وتكلم في مسألة خاصة وطعن على مسألة الاعيان الثابتة بقوله واما حصول الكشف لهم على نحو ما يقول المبتدعة كمشاهدة الاعيان الثابتة في الحضرة العلمية الالهية او في العقل الاول كما في قول القيصري فلم يثبت في الآيات والاحاديث باطلاقها تفنيه بلا ريب فيه» اقول انا نسلم بطلان مسألة وحدة الوجود ومسألة الاعيان الثابتة في العلم الالهي لان هذا الكشف يستحيله البراهين العقلية فلا اعتداد له عندنا لان الكشف الذي خالفه الانظار العقلية والدلائل النقلية نسميها وسوسة وظلمة كما حققناه ولكنه لا يستلزم ابطال مطلق الكشف بجميع افراده وموارده كما لا يخفى واما القول بالعقل الاول فقد شهد له البرهان العقلي والاخبار الاسلامية مما قد تواترت بالفاظ مختلفة باثباته مثل قوله اول ما خلق الله العقل واول ما خلق الله نوري واول ما خلق الله القلم على ما اشتمل عليه بحار قدوته المجلسي ايضاً وتعرض لوجه الجمع بينها في شرح المواقف[۵] ومن شاء تفصيل البراهين العقلية عليه فعليه بكتابنا مشاهد الانوار وخامساً انه تمسك في انكار الكشف بالقدح

---

[۵] حيث قال في شرح المواقف قال الحكماء اول ما خلق الله العقل كما ورد نص الحديث وقال بعضهم

فی تواتر روایات المکاشفین المنقولہ فی کتاب النفحات للجامی واکتفا فی الاستدلال بالسب والشتم علی الجامی بانہ ناقلہ وہو فاسق وکافر ثم انہ سنی ولکنا لسنا ممن یقلدہ فلا نرضی بمقالہ وفعالہ ہذا ولا نوافقہ فی ہذہ العصبیۃ القبیحۃ والمشاتمۃ الفضیحۃ والجامی عندنا فاضل عارف اسلامی ادیب شاعر ماہر نحوی واما تسننہ علی حد یجب علی مثلہ تفسیقہ وتکفیرہ وعداوتہ فلا نسلمہ بل ربما یمیل رأیہ الی اخلاصہ البالغ باہل البیت علیہم السلام الا تری الی کلامہ فی دیوانہ المشہور المتداول حیث انشأ قصیدۃ فی مدح العلی الاعلی علیہ السلام اذا تشرف بزیارۃ النجف الاشرف ہذا لفظہ اصبحت

(بقیہ حاشیہ صفحہ ما قبل) وجہ بینہ وبین الحدیثین الآخرین اول ما خلق اللہ القلم واول ما خلق اللہ نوری ان المعلول الاول من حیث انہ مجرد یعقل ذاتہ ومبدأہ یسمی عقلا ومن حیث انہ واسطۃ فی صدور الموجودات ونقوش العلوم یسمی قلما ومن حیث توسطہ فی اضافۃ انوار النبوۃ کان نور السید الانبیاء ۲۱ انتہی ۱۲ عبد الاحد البہاری تلمیذ المصنف

ثم کیف یمکن القدح فی تواتر مطلق الکرامات وقد قال العلامۃ التفتازانی فی شرح المقاصد واما کرامات علی فاکثر من ان یحصی قد صحت الروایات فی کرامات شرف الاولیاء وفخر الاتقیاء افضل المرتاضین مصباح المتہجدین نجم السالکین نور الواصلین مولانا السید رمضان علی النونہروی المتوفی سنہ ۱۲۷۰ھ وکذا فی کرامات الحکیم الکامل والعارف الواصل مولانا الہادی السبزواری صاحب شرح الجوشن والصباح وکذا کرامات جدی قطب العرفاء وقدوۃ الاولیاء مولانا السید محمد وارث رسول نما وکذا کرامات جدی الاقدم الاعظم امیر الامراء واکمل الفقراء السید مسعود غازی ملک السادات فاتح فاربورہ وبانیہ وفرارہ ہناک معروف یطاف ویزار ویتبرک بہ الہنود والاسلامیون قدس اللہ مضاجعہم وہو مرید الشیخ احمد چرم پوش البہاری وغیرہم من السلاک الامامیۃ لو اخذنا فی احصاء تراجمہم لافتقرنا الی مجلدات عدیدۃ بل قد اشتہر فی الانام منذ القرون المتاخرۃ المجلسیۃ واتباعہ اختصاص صدور الکرامات بائمۃ اہل البیت علیہم السلام وہو خلاف الاصول العقلیۃ والنقلیۃ المقررۃ عندہم فافہم ۱۲ منہ

اصبحت زائراً لک یا شحنة النجف | بهر نثار مرقد تو نقد جاں بکف
می بوسم آستانه قصر جلال تو | در دیده اشک عذر ز تقصیر ما سلف
خوش حالم از تلافی خدام روضه ات | باشد کنم تلافی عمرے که شد تلف

الی آخره وقال ایضاً

قد بدا مشهد مولائے بنجف اجلی | که مشاهد شد ازاں مشهدم انوار جلی
روش آں مظہر صفائیت کے در صورت ازل | آشکار است از و عکس جمال ازلی
چشم از دیدن وی بت بجذامی باشد | جائے آں ارد اگر کور شود معتزلی
چوں ترا چاشنی شہد محبت برسید | از شه نحل چه حاصل ز لباس عسلی
جامی از قافله سالار ره عشق ترا | گر بپرسند که آں کیست علی گوئے علی

ولیس دعا الناس الی طریقه بالحکمة والموعظة الحسنة و بسحر الکلمات الخشنة واذ لن
وکان کلامه اقرب الی القبول و استحلاه العقول ولقد کان یقول اخی و ابن عمی سید
الاذکیاء و سند الشعراء السید سجاد حسن رحمة الله انه سمع باذنه شیخ المجتهدین اسوة الفقهاء
الکاملین الشیخ زین العابدین المازندرانی ره انه کان یمدح الجامی و یقول فیه بالفرق
من ای هذا و ذالک حینما فاز بسعادة زیارة المشهد الحسینی صلوات الله علیه مع عمی
السید الاجل الاکرم عین الاعیان و عین الانسان السید امداد علی اعلی الله درجته
فی الفردوس العلی والله اعلم وسا وسا انه اذا فرغ من شتم الجامی فکانه انکر العلم
المشترک لعلم الغیب و هو یستلزم انکار قسم عظیم من المعجزات وهو الاخبار بالغیب کما لا یخفی

وقال ایضاً
من یلتمسه ... از غیب ... قدرت و فعل ... از ایران ... از ده ... سیر ... سندره بیان ... در از ... سیر خبر ... سرو درون ... آن ... سعد ... ستیر ...

وسا بعاانہ صرح ان خوارق العادات اذا ظہرت من شیوخ الصوفیۃ منہم فہو من قبیل الشعبدۃ والتزویر والسحر والکہانۃ وہذا مقلوب علیہ اذا قد حوا فی کرامات شیوخہ وعظماء ہ اما نحن فلا نشتغل بالنظر فی تلک الجزئیات فان اطالۃ البحث و النزاع فیہا مما یبلد الاذہان الذکیۃ ویکدر العقول الصافیۃ ولنعم ما قال الحافظ رہ

جنگ ہفتاد و دو ملت ہمہ را عذر بنہ — چون ندیدند حقیقت رہ افسانہ زدند

فافہم واللہ الموفق للصواب۔ ثم انہ وضع الباب الثانی فی منع حجیۃ الکشف لعدم امکان التمییز بین الحق والباطل ولکن لیس فی ہذا الباب ما یصلح لاعتنار الاذکیا ر وکلہ کلمات رکیکۃ قشریۃ ولکنا نشیر الی ردہ اجمالا لئلا یظن بہ السطحیۃ انہ قوی فی بابہ و لو بالنسبۃ الی اولہ فاستدل علی منع حجیتہ بوجوہ الاول لو کان حجۃ لم یکن بجمیع اضافہ حجۃ لکون بعض اقسامہ استدراجیا و شیطانیا ونفسانیا ولا یمکن تحصیل الامتیاز بینہا الا للمدعی الکشف لا لغیرہ ولان احتمال الاستدراج والمکر والشعبدۃ وکونہ شیطانیا ونفسانیا فی کل الکشف الصوری والمعنوی محتمل اقول لا یخفی ما فی قولہ لو کان حجۃ لم یکن بجمیع اقسامہ حجۃ من الرکاکۃ علی القواعد المنطقیۃ فی القیاس الشرطی والطریق الیہ ہکذا لو کان الکشف حجۃ لکان بجمیع اضافہ حجۃ لکنہ لیس بجمیع اضافہ حجۃ فالکشف علی الاطلاق لیس بحجۃ وثانیا انہ یرد مثلہ علی الوحی والمعجزۃ بانہ لو کان حجۃ لکان بجمیع اضافہ من

ع کما انہ قد شاع کرامات عدیدۃ من المقدس الاردبیلی وقد ذکر بعضہا محدثہم نعمۃ اللہ الجزائری تلمیذ المجلسی فی الانوار النعمانیۃ وکذا من السید الجلیل ابن طاوس وابن فہد الحلی وغیرہم من الافاضل والاولیا رہ ۱۲ منہ

ملاعبات القوة المتخيلة والسحر والشعبذة بحجة ووجه الشبه مشترك كما لا يخفى فما هو جوابا

فهو جوابنا وثالثا ان نقض الاحتمال المخالف لا يستلزم رفع الاحكام النفس الامرية كما

قال فی شرح المواقف فی جواب من قدح فی المعجزات بان تجویز خوارق العادات سفسطة

اذ لو جازت لجاز ان ینقلب الجبل ذهبا والبحر دهنا بان الجزم بعدم وقوع بعضها لا ینافی

امکانها فی نفسها وذلک کما فی المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعین فی الحیز

المعین لا یمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به جزما مطابقا للواقع ورابعا ان میزان

الکشف الصحیح وتمییزه عن الفاسد قد قررناه فتذکر الثانی فی شرط الکشف الصحیح او الاصح

علی قول القیصری انما هو اعتدال المزاج ولا یحصل للصوفیة لان الریاضات تحرق

اخلاطهم فیغلب علیهم الجنون والمالیخولیا والخیالات الفاسدة اقول انه مبنی علی

غفلة عن هذا الفن فان افاضل الحکماء المرتاضین واعیان الصوفیة الکاملین قد

لاحظوا هذا الشرط فی الریاضة قال فی شرح حکمة الاشراق والقربة الی الله وتقلیل

الطعام والسهر والتضرع الی الله فی تسهیل السبیل الیه وتلطیف السر بالافکار اللطیفة وهی

ما یکون معتدلا فی الکم والکیف عند اعتدال احوال البدن فی الماکل والمشارب وغیرها

من الامور البدنیة الشاغلة عن الامور العقلیة ودوام الذکر لجلال الله تفضی الی هذه

الامور وقال المحقق صدر الدین ابو حامد محمد الاصفهانی المعروف بترکه عـــہ فی کتاب قواعد التوحید

ومن شرط فی هذه الطریقة تناول الاغذیة الردیة فهو جاهل ومغرور ثم قال واما الجوع الشدید

عـــہ وهو من اجلة الصوفیة الامامیة کما سبق ۱۲ منه

والسهر المفرط فهو مذموم كل الذم في طريق التصوف والمجاهدة كما هو مذموم في طريق النظر نعم القدر المعتبر عندهم من الغذاء ما لا يسقط لقلة القوة ولم يستول على المزاج المرة ولا تعرض اذيتها من الاضطراب والغفلة ولا يوجب تكثير الكسل ولا نثر الشهوة ولا يوجب انصراف الهمة عن جانب القدس واقباله على الهضم ودفع الفضلة وتوليد البراز وما يشبهه وهكذا في النوم والسهر الى آخره مما يصرح فيه باشتراط الاعتدال في الرياضة واما مخالفة بعض منهم هذا الشرط فلا يستلزم الايراد على الفن كما ان كثيرا من المحرمات قد امر الشارع باجتنابها وحذر من ارتكابها ومع ذلك فكثير من الاسلاميين لا يبالون بها ويصرون على العمل بها فلا يرد ذلك نقضا على الشريعة اصلا وهو واضح الثالث قال في رد الفرق بين الواردات الرحمانية والشيطانية وانه يتعلق بميزان السالك المكاشف كما افاده القيصري بانه يستلزم الدور والتسلسل لجريان الكلام هكذا في كشف السالك المكاشف هذا محصله **اقول** هذا الايراد عجيب فانه قال القيصري متصلا بهذا الكلام ان ذاك الميزان هو ان كل وارد من الخواطر يكون سببا للخير فهو ملكي وما يكون سببا للشر شيطاني بعبارته التفصيلية التي قد نقلها فلا دور ولا تسلسل وانما يلزمان اذا كان ذاك الفرق موقوفا على كشف آخر مثلما ادعينه ثم هذه الشبهة ماخوذة مما اورده المنكرون للوحي والبعثة بان المبعوث لا بد ان يعلم ان القائل له ارسلتك

ه وتوضيح التقرير ان الفرق بين الوحي والالقاء الجني اما ان يتوقف على وحي آخر فيتسلسل او على ذاك الوحي فيدور ۱۲ منه

فبلغ عنی ہو اللہ ولا طریق الی العلم بہ اذ لعلہ من القاء الجن فانکم اجمعتم علی وجودہ
کذا فی شرح المواقف فما ہو جوابہ فہو جوابنا واما ایرادہ علی ہذا الفرق بقولہ انہ اوضح
دلیل علی بطلان اصول التصوف من القول بوحدۃ الوجود ونحوہ المستند الی الکشف
فقد قررنا ان القول بوحدۃ الوجود لیس من اصول التصوف مطلقا وانما ہو مسلک
طائفۃ منہم وخالفہم فیہ آخرون وقد کررنا وحققنا فیہ مذہبنا فلا نعیدہ وکذا ایرادہ
علی عبادات الصوفیۃ بانہا بدعۃ مخترعۃ لہم فقد اشرنا الی انا نبحث عن الاصول
والکلیات الا ماشاء اللہ ولا نلتفت الی مثل ہذہ الجزئیات التی ہی وظیفۃ الفقہاء وارباب
الفنون الجزئیۃ وان شئنا البحثنا ولکن الذہن یشق علیہ التنزل الیہا والخوض فی
غمراتہا قال المولوی المعنوی فی المثنوی

ہر کسی را بہر کارے ساختند   میلش اندر خاطرش انداختند
دست و پا بے میل کی جنباں شود   خار و خس بے باد و طوفاں کی رود

واما شبہۃ من احتمال کون الکرامات للاولیاء اذا خبروا عن الضمائر والخواطر من قبیل
الاستدراج او الکہانۃ او النجوم او الرمل او الجفر فماخوذ من شبہۃ منکری
المعجزات الاخباریۃ الغیبیۃ النبویۃ والجواب عنہا مذکور فی الکتب الکلامیۃ فان
المعجزۃ او الکرامۃ قد لوحظ من شرائطہا خلوہما عن النظر والاستناد الی الکتاب تلک
الفنون والحیل والاسباب الظاہرۃ المشہورۃ المتعارفۃ بین الناس وقد صرح فی
شرح المقاصد بقید ترک المراجعۃ الی احوال الکواکب والنظر فی آلاتہا فتمیز عن السحر

والکہانۃ والنجوم وامثال ذلک وہذا وان کان بحسب سیاق الکلام فی الاعجاز ولکنہ یجری فی الکرامۃ سواء بسواء کما لا یخفی ثم انہ اتہم علی الصوفیۃ بانہم کلہم یرتکبون المحرمات الشرعیۃ والاعمال الشنیعۃ التی عددہا والایسلم العاقل انہ بلغ فی استقراء احوالہم الی حد یصح لہ ان یحکم علیہم بہذا الحکم علی سبیل الکلیۃ ولو سلم فالفعل وان صدر عن جمع عظیم ملۃ لا یغیر الحکم الشرعی فیہ فی نفسہ من الکراہیۃ او التحریم ولا ریب ان فن التصوف انما یتدرج فیہ الانسان فی الترقیات الروحانیۃ من الشریعۃ الی الطریقۃ والحقیقۃ کما لا یخفی علی من مارس ہذا الفن وطالعہ ومن لم یتقید بالشریعۃ فلا حظ لہ من التصوف اصلا وقد نقل عن العارف السہروردی نقلا عن القیصری ما یشہد بما قررناہ فانہ صرح ان من لم یتقید بالشرع وان ظہرت علی یدیہ الکرامات فہو زندیق والحق انہ وقع لہ ہہنا غلط منطقی وہو انہ جعل ما لیس بعلۃ علۃ لہ فان علۃ الکرامۃ انما ہو الولایۃ والمبتلی بالمحرمات الشرعیۃ لیس بولی الا تری الی تعریفہ فی شرح المقاصد للعلامۃ التفتازانی الولی ہو العارف باللہ وصفاتہ المواظب علی الطاعات المجتنب عن المعاصی المعرض عن الانہماک فی اللذات والشہوات وکرامتہ ظہور امر خارق للعادۃ من قبلہ غیر مقارن لدعوی النبوۃ وبہذا یمتاز عن المعجزۃ وبمقارنۃ الاعتقاد والعمل الصالح والتزام متابعۃ النبی عن الاستدراج الی آخرہ ومن ابتغی ان یسمع ویعی تعریف الاولیاء وخواصہم وصفاتہم علی وجہ معجب معجز من لسان اللہ الحق الصادق وکلامہ الناطق فعلیہ بخطبۃ الہمام المذکور المشہور فی نہج البلاغۃ فانہ لیس وراءہ منتہی

وللہ المثل الاعلیٰ بلی قد نشأت منہم فرقۃ ضالۃ اباحیۃ انکرت التکالیف الشرعیۃ بناءً
علی شبہۃ اعترضت لہم قد تعرض لہا فی شرح المواقف مع الجواب عنہا ہکذا قال
اہل الاباحۃ من الصوفیۃ ان التکلیف بالافعال الشاقۃ البدنیۃ یشغل الباطن عن
التفکر فی معرفۃ اللہ وما یجب لہ من الصفات ویجوز ویمتنع علیہ من الافعال ولا شک
ان المصلحۃ المتوقعۃ من ہذا الفائت وہو النظر فیما ذکر تزید علی ما یتوقع مما کلف بہ فکان
ممتنعا عقلا والجواب ان ذلک التفکر فی معرفۃ اللہ وصفاتہ وافعالہ احد اغراض
التکلیف بل ہو العمدۃ الکبری منہا وسائر التکالیف معینۃ علیہ وداعیۃ الیہ ووسیلۃ
الی صلاح المعاش المعین علی صفاء الاوقات عن المشوشات التی یربی شغلہا علی
شغل التکالیف انتہی ولکن لا اعتداد بہم فی الصوفیۃ فانہ لا کتاب لہم ولا حامل فی
الاعیان فی ہذا الزمان بل قد انقرضوا منذ قرون بعیدۃ لا تاریخ لہ ولا یستلزم
ذلک شناعۃ علی الصوفیۃ علی سبیل الاطلاق کما ان کثیرا من فرق الشیعۃ والسنّیۃ
قد تاہوا فی بیداء الضلالۃ والجہالۃ زمانا ما ثم لم یبق لہم اثر فی الوجود الا فی بطون اوراق
کتب الدیانات مثل الملل والنحل للفاضل الشہرستانی وتبصرۃ العوام للسید الاجل العلامۃ
السید مرتضی الرازی ولا یستلزم ذلک وصمۃ ومعرۃ فیہما الا تری انہ قد ظہر من اہل
السنۃ رجل فی زماننا ادعی النبوۃ والمسیحیۃ یسمّی احمد القادیانی وتبعہ علی اضالیلہ
اباطیلہ الوف منہم فی مملکۃ پنجاب الہند فہل یلام بہ مذہب اہل السنۃ والجماعۃ وقد
کفّرہ علماؤہم بالاتفاق وصنّفوا فی اثبات الحادہ وتکفیرہ کتبا ورسائل فافہم

ثم انہ خاض فی قدح السید الاجل المحقق العلامۃ برہان السالکین و دلیل الواصلین السید حیدر علی الاملی رفع اللہ درجتہ فی الفردوس العلی وتکفیرہ وتضلیلہ الی ان جعلہ من اتباع الشیطان ولقد کان من اعاظم الطائفۃ الامامیۃ وہذا اشد ما نقمت علیہ من اطلاق لسانہ وغلو شنآنہ علی ہو لاء الجماعۃ الروحانیۃ فاردت التنبیہ علی بعض اغلاطہ واوہامہ ہہنا ومعظم ایراداتہ یدور علی مسألۃ وحدۃ الوجود وقد اوضحنا الیٰ ان انا فیما مرارا ولکن اذا رأیت کتابہ ہذا من اولہ تیقنت انہ لم یفہم تلک المسألۃ الدقیقۃ باصولہا ولذلک ہجم علیہ الغلطات الکثیرۃ فی ردہا کما اوضحنا فی حواشینا الکتابیۃ علیہ فالعجب ان السید الاجل لما ساق تقریرہ اللطیف فی الکشف الی احتیاجہ الی الامام المعصوم علیہ السلام ہذا کلامہ واما الالہام فیکون خاصا ویکون عاما فالخاص مخصوص بالاولیاء والاوصیاء وہو یکون ایضا بواسطۃ وغیر واسطۃ فالذی یکون بالواسطۃ ہو یکون بصوت خارج عن الشخص یسمعہ ویفہم منہ المعنی المقصود وہذا یخصصونہ باول حالۃ الانبیاء کالرؤیا وغیرہا ویعدونہ من القسم الثانی من الوحی وہو جائز وان کان بالالہام انسب والذی یکون بغیر الواسطۃ فہو یکون بقذف المعانی والحقائق فی قلوب الاولیاء من عالم الغیب دفعۃ او تدریجا کشعاع الشمس مثلا بالنسبۃ الی بیوت المدینۃ واہلہا واما العام فیکون بسبب وغیر سبب ویکون حقیقیا وغیر حقیقی فالذی یکون بالسبب ویکون حقیقیا فہو بتسویۃ النفس وتخلیتہا وتہذیبہا بالاخلاق المرضیۃ والاوصاف الحمیدۃ موافقا للشرع ومطابقا للاسلام لقولہ ونفس وما سواہا

فالہمہا فجورہا وتقوٰیہا والذی یکون بغیر السبب یکون غیر حقیقی فہو یکون لخواص النفوس
واقتضاء الولادۃ والبلدان کما یحصل للبراہمۃ والکشائش والرہبان والتمیز بین ہٰذین
الالہامین محتاج الی میزان الٰہی ومحک ربانی وہو نظر الکامل المحقق والامام المعصوم و
النبی المرسل المطلع علی بواطن الاشیاء علی ما ہی علیہا واستعدادات الموجودات
وحقائقہا ولذلک احتجنا بعد الانبیاء والرسل الی الامام والمرشد لقولہ فاسئلوا
اہل الذکر ان کنتم لاتعلمون لان کل احد لیس لہ قوۃ التمیز بین الالہامین الحقیقی والغیر
الحقیقی والخاطر الالٰہی والشیطانی وغیر ذلک والذکر ہو القرآن او النبی واہل بیتہ من
الائمۃ المعصومین انتہی کلامہ فی کتابہ المقدس جامع الانوار ومنبع الاسرار ورد علیہ
بقولہ استفادۃ الاحتیاج الی المعصوم علیہ السلام فی تحصیل الاحکام الدینیۃ والمعارف
الیقینیۃ من المسائل الفرعیۃ والاصولیۃ من الآیۃ المذکورۃ مسلمۃ اما استفادۃ
احتیاج الناس الی المرشد المعصوم من ہذہ الآیۃ فہما الہمہ الشیطان للمتصوفۃ المبتدعۃ
انتہی فاقول انہ مردود لان کلامہ یعم الاحتیاج الی الامام علیہ السلام فی تصحیح
حقائق المبدأ والمعاد وما یتعلق بالنشأۃ الانسانیۃ الاولیۃ من العبادات والمعاملات
والسیاسات ویدخل فیہ احتیاج الناس الی الامام المعصوم فی تمیز النبی والمتنبی
والولی الحق والولی الباطل وما ہما علیہ من اظہار الخوارق الغیبیۃ والاخبار عن الامور
الغیبیۃ او الخواطر الذہنیۃ فانہ ضروری بحکم العقل والا لافضی الی تضلیل الناس وترک

۵ بمحض موہبت الٰہی نسخہ صحیحہ بے نظیر ایں کتاب شریف بدون فکر وسعی در نونہرہ بفقیر رسید ولہ الحمد ۱۲ منہ

الاعذار و قطع للطف الواجب علیہ بحکمہ و حکمتہ ان لم یقدر الامام علیہ او قدر اقدر ولکن تساہل فیہ فیودی الی الاخلال فی فریضتہ من اقامۃ الحجۃ علی ابطال باطل و کشف الالتباس عنہ صیانۃ لعقائد الناس عن الغوایۃ والعمایۃ فینا فی عصمتہ و یشہد علیہ النقل ایضا الاتری الی حدیث من تنبلی بقطعۃ عظم بعض الانبیاء وکان یعتقد علی الامطار متی شاء وفتتن بہ الناس وکادان یضلوا فکشف عنہم الامام ہذہ لغمتہ وکذا کثیر من الاخبار الدالۃ علی ان الامام الحق اظہر کذب الامام الباطل اوالولی الخادع المخدع وسنانی صدو تکثیر الاخبار ولکن ہذا واضح لمن آلیس باخبارہم واما من شغلہ عنہا حب الریاستہ والجاہ فہو بمعزل عنہا ومعذور عندنا فلیتنبہ فالاسف کیف یحلک علیہ الغیظ حتی اذا انتضی سیفہ الہندی لم یبق علی الفریقین فکل منہما فی ضجۃ و عویل لانہ لم یمیز بین العدو والخلیل وکل منہما تقوا ضب اقلامہ قتیل وتحت اقدامہ ذلیل فکادان ینطق لسان الحال بہذا المقال

کسے نماند کہ دیگر بہ تیغ ناز کشی
مگر تو زندہ کنی خلق را و باز کشی

ثم انجر ہذا البحث بباب رابع فی منع حجیتہ بانہ یلزم علی اللّٰہ الانبیاء الاغراء بالجہل فقال من الامور التی قد دل علی عدم حجیتہ انہ لو کان حجۃ یلزم علی اللّٰہ والانبیاء والاوصیاء الاغراء بالجہل فانہم لم یامروا بتحصیل اسباب الکشف الذی ہو طریق الوصول الی العلوم الحقہ بل امروا بالتمسک بظواہر القرآن والاحادیث المختلفۃ

التی لا سبیل لتحصیل الیقین بہا لمنتہے اقول اولاً ہذا من غرائب بحوثہ لان النبی
و عترتہ المعصومین علیہم السلام قد ارشد والناس الی تحصیل اسباب الکشف قطعاً فان
اول اسبابہ ہو التخلع بظواہر الشرع ثم الانخلاع عن رذائل الاخلاق والانصباغ بفضائل
الملکات والآداب ثم العروج منہ الی الطریقۃ والحقیقۃ کما ہو مشروح فی مقامہ وقد مرّ
بعض الاحادیث الناطقۃ بمراتب الکشف منہا الحدیث القدسی لا یزال العبد یتقرب
الیّ بالنوافل الی قولہ کنت سمعہ وبصرہ اہ وقد شرحہ شیخ الشریعۃ و مرشد الطریقۃ
بحر العلوم الشیخ البہائی فی شرح الاربعین وکذا بعض الکلمات الطیبات اشارات
من امام الطائفۃ وسیدہم علی الاطلاق علی علیہ السلام ولو اردنا استقصاء کلامہم
الدال علی جلالۃ الکشف وعلو قدرہ لخرجنا عن المقصود ولکن من اجال النظر الی احادیثہم
ولاسیما نہج البلاغۃ لا یحتاج بعد ہذا التنبیہ الیسیر الی اطالۃ الاستشہاد الکثیر وثانیاً
ان من لہ نظر دقیق فی الحقائق القرآنیۃ والحدیثیۃ یظہر لہ انہ لا اختلاف
بین الآیات ولا بین الاحادیث علی الحقیقۃ کما قد فصلہ الاحادیث الاحتجاجیۃ
المعصومیۃ والعلوم التفسیریۃ والاصول العقلیۃ فی مواضعہا وثالثاً ان من لم یحصل
لہ الیقین بالقرآن ولا بالاحادیث مع سائر شاغلہ الدینیۃ فہذا غایۃ العجب واما نحن
فقد حصل لنا الیقین وعین الیقین بظاہر القرآن وباطنہ وکذا ظاہر الحدیث وباطنہ وسرہ
وسر سرہ وذلک فضل اللہ علینا لا نستطیع شکرہ وہو ذو الفضل العظیم فافہم

ع ۵ اشارۃ الی ان عدم الاختلاف ہو دلیل کونہ کتاباً الٰہیاً لقولہ تعالیٰ ولو کان من عند غیر اللہ لوجدوا

ثم ههنا شبهة ربما تیراء ای انها قویة ذکرها العلامة التفتازانی فی شرح المقاصد
واجاب عنها اجبت فی کرہا استتماما للبحث خامس شبهات لمنکری کرامات الاولیاء
فی الاخبار عن الغیب بقولہ تعالی عالم الغیب فلا یظہر علی غیبہ احدا الا من ارتضی من
رسول خص الرسل من بین المرتضین بالاطلاع علی الغیب فلا یطلع غیرہم وان کانوا
اولیاء مرتضین والجواب ان الغیب ههنا لیس للعموم بل مطلق او معین ہو وقت
وقوع القیامة بقرینة السیاق ولا یبعد ان یطلع علیہ بعض الرسل من الملائکة او البشر
فیصح الاستثناء، وان جعل منقطعا فلا اخفاء لا امتناع ح فی جعل الغیب للعموم
لکون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سیما وقد کان فی الاصل مصدرا او
یکون الکلام لسلب العموم ای لا یطلع علی غیبہ احدا وہو لا ینافی اطلاع البعض علی البعض
وکذا الاشکال ان خص الاطلاع بطریق الوحی وبالجملہ فالاستدلال مبنی علی ان الکلام
لعموم السلب ای لا یطلع علی شئ من غیبہ احدا من الافراد نوعا من الاطلاع فی ذلک

(بقیہ حاشیہ صفحہ ما قبل) فیہ اختلافا کثیرا کیف لا وقد جہد المعلم الثانی الفارابی فی رفع الاختلاف بین مسائل
الحکیمین الاعظمین ارسطو وافلاطون فی رسالة الجمع بین رأی الحکیمین وقد نال بما اراد واثبت بالبرہان
اتحادہما فی تلک المسائل مع کونہما غیر معصومین فی رأیہما فکیف لا نقدر علی وجوہ الجمع بین الآیات
والاحادیث المعصومیة المختلفة بظاہرہا مع اتساع دوائر العلوم الاسلامیة من فنون التفسیر وقد
عددہا السیوطی فی الاتقان والاصول الفقہیة والمتکلم فی ذلک الاتحاد ہو اتحاد الکتاب التشریعی للکتاب
التکوینی معنی فالکتاب التشریعی تفصیل مجملات الکتب الالہیة من القلم الاعلی واللوح المحفوظ وغیرہما
کما اشیر الیہ ولا اختلاف بین المجمل والمفصل فی الحقیقة فتامل فانہ دقیق ۲ علی قاسم خان تلمیذ المص

ليس بلازم انتهى وهذا الجواب مع انه تلخيص لما في التفسير الكبير حسن جيد مرضي عندنا لما فيه
من الاشارة الى ما تلوناه عليك مما زيد فيه من النكات الادبية وافاد علامة
التفسير في التفسير الكبير ههنا واعلم انه لابد من القطع بانه ليس مراد الله من هذه الآية ان
لا يطلع احدا على شئ من المغيبات الا الرسل والذي يدل عليه وجوه انه ثبت بالاخبار
القريبة من التواتر ان شقا وسطيحا كانا كاهنين يخبران بظهور نبينا محمد قبل زمان ظهوره
وكانا في العرب مشهورين بهذا النوع من العلم حتى رجع اليهما كسرى في تعرف اخبار محمد
فثبت ان الله قد يطلع غير الرسل على شئ من الغيب وثانيها ان جميع ارباب الملل
والاديان مطبقون على صحة علم التعبير وان المعبر قد يخبر عن وقوع الوقائع المستقبلة
ويكون صادقا فيه وثالثها ان الكاهنة البغدادية التي نقلها السلطان سنجر بن ملكشاه
من بغداد الى خراسان وسألها عن الاحوال المستقبلة فذكرت اشياء ثم انها
وقعت على وفق كلامها وقد رأيت اناسا محققين في علوم الكلام والحكمة حكوا عنها
انها اخبرت عن الاشياء الغائبة اخبارا على سبيل التفصيل وجاءت تلك الوقائع على
وفق خبرها وبالغ ابو البركات في كتاب المعتبر في شرح حالها وقال لقد تفحصت عن
حالها مدة ثلثين سنة حتى تيقنت انها كانت تخبر عن المغيبات اخبارا مطابقا و
رابعها انا نشاهد في اصحاب الالهامات الصادقة وليس هذا مختصا بالاولياء بل قد
يوجد في السحرة ايضا من يكون كذلك وترى الانسان الذي يكون سهم الغيب على
درجة طالعه يكون كذلك في كثير من اخباره وان كان قد يكذب ايضا في اكثر تلك الاخبار

ونری الاحکام النجومیۃ قد تکون موافقۃ للامور وان کانوا قد یکذبون فی کثیر منھا
واذا کان ذلک مشاہداً محسوساً فالقول بان القرآن یدل علی خلافہ مما یجر الطعن
الی القرآن وذلک باطل فعلمنا ان التاویل الصحیح للآیۃ ما ذکرناہ انتہی کلامہ واما
ما فی التفسیر الصافی فی ہذہ الآیۃ فی الکافی عن الباقر علیہ السلام کان محمد ممن
ارتضاہ اللہ وفی الخرائج عن الرضا علیہ السلام فرسول اللہ عند اللہ مرتضی ونحن
ورثۃ ذلک الرسول الذی اطلعہ اللہ علی ما یشاء من غیبہ مع انا نعلم ما کان وما
یکون الی یوم القیامۃ ففیہ تائید عظیم لعدم اختصاص علم الغیب بالرسول بل قد تجاوز
الی غیرہ من اطائب عترتہ علیہم السلام مع ظہور اختصاصہم عن غیرہم ممن ظفر
بعلم الغیب لطرائق مختلفۃ بان علومہم لا یخطی ابداً لکونہ عین علم الرسول ومطابقاً لما
فی کتاب اللہ کیف وانہم خزائن علم اللہ ولا خطاء فیہ ابداً بخلاف غیرہم وبزیادۃ علومھم
الغیبیۃ الی ما سواہم الی ان اتسعت دائرتہا الی یوم القیامۃ وکل البشر محرومون
عن تلک الدرجۃ السامیۃ فافہم

تحقیق کشفی

بقی ہہنا مقامان المقام الاول فی البرہان علی تحقق الکشف وقد لخصہ احسن تلخیص
شارح حکمۃ الاشراق ولذلک لاحظہ صدر المتالہین فی کتاب المبداء والمعاد واخترناہ
قال العلامۃ القطب الشیرازی اذا کان للنفس الانسانیۃ ان تنال من الغیب نیلاً ما فی
حالۃ المنام والمرض فلا مانع من ان یقع مثل ذلک النیل فی حالۃ الیقظۃ والصحۃ الا ما

الی زوالہ سبیل و لارتفاعہ امکان کالاشتغال بالمحسوسات لانہ مانع یمکن زوالہ ودل علیہ انذارات الانبیاء والمجردین من الاولیاء والمتابعین لان المقتضی لامر نوعی کالنفس المقتضیۃ لنوع الاتصال بعالمہا اذا عاقہ عائق نوعی کالاشتغال بتدبیر البدن ثم وجد شخص من المقتضی تمکن مما کان معوقا عنہ فذلک التمکن اما لضعف فی العائق او لقوۃ فی المقتضی وہی اما قوۃ اصلیۃ کما للانبیاء فانہم لقوۃ نفوسہم لایشغلہم الاشتغال البدنیۃ عن الاتصال بالعالم العلوی واکتساب العلم الغیبی منہ فی حالۃ الصحۃ والیقظۃ بل یجمعون بین الامرین لما فی نفوسہم من القوۃ التی تسع الجانبین او قوۃ مکتسبۃ کملکۃ الابرار والاولیاء الحاصلۃ لہم بالریاضات المختصۃ بہم وانما یطلعون علی المغیبات لانہ لاحجاب بین الانوار الاسفہیدیۃ الانسانیۃ وبین الاسفہیدیۃ الفلکیۃ سوی شواغل الحس الظاہر والباطن فاذا ارتفع حجاب الشواغل انطبع فی الاسفہیدیۃ الانسانیۃ ما فی الاسفہیدیۃ الفلکیۃ من صور الکائنات لاسیما ما ہو الیق بتلک النفس من احوالہا واحوال معارفہا من الاہل والولد والبلد وغیر ذلک ویکون انطباعہا فی النفس عند الاتصال بہا کانطباع صورۃ من مرأۃ فی مرأۃ اخری یقابلہا عند ارتفاع الحجاب بینہما ثم ان افادۃ الصورۃ التی یدرکہا النفس فی النوم او الیقظۃ او فیما بینہما ونحوہا انما ایکون لاتصالہا بذلک العالم او لانہا کانت للاتصال فاما اینکون کلیۃ او جزئیۃ وعلی التقدیرین فاما ان ینطوی سریعا ولاحکم لہا او تثبت فان ثبت کلیۃ فالمتخیلۃ التی من طباعہا المحاکاۃ تحاکی تلک المعانی الکلیۃ المنطبعۃ فی النفس بصور جزئیۃ ثم ینطبع تلک الصور فی الخیال و

وتنتقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كان المشاهدة شديد المناسبة لما ادركته النفس
من المعنى الكلي بحيث لا يختلفان الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير
وان لم يكن كذلك فان كانت هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها والتنبيه لها كما اذا
صورت المعنى بصورة لازمة او ضده او شبهه فان النفس اذا ادركت العدو حاكته المتخيلة
بالحية او الذئب وان ادركت الملك حاكته بحر او جبل احتيج الى التعبير وهو تحليل
بالعكس اي رجوع من الصور الخيالية الجزئية الى المعاني النفسانية الكلية وان لم
تكن مناسبة على الوجه المذكور فتلك الرؤيا مما تعد في اضغاث الاحلام الحاصلة من
دعابة المتخيلة وان ثبت جزئية وحفظتها الحافظة على وجهها ولم تتصرف المتخيلة الحاكية
للاشيا بتمثلها بغيرها صدقت هذه الرويا من غير احتياج الى التعبير وان كانت المتخيلة
غالبة او ادراك النفس للصور ضعيفا سارعت المتخيلة بطبعها الى تبديل ما رأته النفس
بمثال وربما بدلت ذلك المثال باخر وهكذا الى حين اليقظة فان انتهى الى ما يمكن
ان يعاد عليه بضرب من التحليل فهو رؤيا يفتقر الى التعبير والا فهو من اضغاث الاحلام
هذا ما يتلقاه النفس عن المبادي عند النوم واما ما تتلقاه عند اليقظة فعلى وجهين احدهما
ان يكون النفس قوية وافية بالجوانب المتجاذبة لا يشغلها البدن عن الاتصال بالمبادي
المذكورة ويكون المتخيلة قوية بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس
الظاهرة واذ ذاك فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس في اليقظة ما يقع للنائمين من غير
تفاوت فمنه ما هو وحي صريح لا يفتقر الى التاويل ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه او

یکون شبیہا بالمنامات التی ہی اضغاث احلام ان معن المتخیلۃ فی الانتقال والمحاکاۃ
وثانیہما ان لایکون النفس کذلک فیستیعین حال الیقظۃ بما یدہش النفس وتحیر الخیال کما
سبق وفی الاکثر انما یکون ذلک فی ضعفاء العقول ومن ہو فی اصل الجبلۃ الی الدہش
والحیرۃ ما ہو ما ہر وان لم یکن الصور التی ادرکہا النفس للاتصال بذلک العالم لحصول
فراغہا عن البدن فہذا ان کان فی حالۃ النوم فہو الذی یقال لہ اضغاث احلام
علی التحقیقۃ وہو المنام الکاذب وقد ذکروا لہ اسبابا ثلثۃ الاول ان ما یدرکہ الانسان
فی حالۃ الیقظۃ من المحسوسات تبقی صورتہ فی الخیال فعند النوم تنتقل من الخیال الی
الحس المشترک فیشاہد ہو بعینہ ان لم تتصرف فیہ المتخیلۃ او ما یناسبہ ان تصرفت فیہ
والثانی ان المفکرۃ اذا الفت صورۃ تنقلت تلک الصورۃ منہا عند النوم الی
الخیال ثم منہ الی الحس المشترک الثالث اذا تغیر مزاج الروح الحامل للقوۃ
المتخیلۃ تغیرت افعالہا بحسب تلک التغیرات فمن غلب علی مزاجہ الصفراء حاکتہ
بالاشیاء الصفر وان غلب علیہ الحرارۃ حاکتہ بالنار والحمام الحار وان غلب علیہ
البرودۃ حاکتہ بالثلج والشتاء وان غلب علیہ السوداء حاکتہ بالاشیاء السود والامور
الہائلۃ المفزعۃ وحصول ہذہ وامثالہا فی المتخیلۃ عند غلبۃ ما یوجبہا انما کان لان
الکیفیۃ التی فی موضع ربما تعدت الی المجاورلہا او المناسب کما یتعدی نور الشمس الی
الاجسام بمعنی انہا یکون سببا لحدوثہا اذا خلقت الاشیاء موجودۃ وجودا فائضا
بامثالہ علی غیرہ والمتخیلۃ منطبعۃ فی الجسم المتکیف بتلک الکیفیۃ فیتاثر بہا تاثرا یلیق

بطبعها وہی لیست بجسم حتی تقبل تلک الکیفیۃ المختصۃ بالاجسام فتقبل منہا ما فی طبعہا
قبولہ وان کانت امثال ہذہ حاصلۃ فی حالۃ الیقظۃ فربما تمیت امورا شیطانیۃ کاذبۃ
وما یری من الغول والجن والشیاطین فقد یکون من اسباب تخیلیۃ دونہا کذلک لا
ینافی وجودہا الخارجی علی ما سبق بیانہ لان الخیال مظہرہا وان لم یکن منطبعۃ فیہ کما
فی المرأۃ یظہر صورہا من غیر ان یکون منطبعۃ فیہا ولو انطبعت لزم انطباع العظیم فی الصغیر
ولما کان یختلف رؤیۃ الشئ فیہا بتبدل موضع الرائی منہا مع کون المرأۃ والشئ بحالہا
فقد تخلص من ہذا البحث ان نقوش الکائنات التی اطلعت النفس علیہا ان لم یبق اثرہا
فی الذکر اصلا فلا حکم لہا فاذا بقی اثرہا فی الذکر کما شاہد فی الالواح العالیۃ صریحا فلا
یحتاج الی تاویل الی آخرہ ثم قال فی آخرہ وانما اطنبت الکلام فیہ لانی اردت
ان اذکر خلاصۃ ما ذکر فی الاخبار عن الغیب علی وجہ التقسیم المردد بین النفی والاثبات لکون
ذلک اضبط فی الذہن واعلق فی القلب انتہی ہذا ولکن القشریۃ الجحودیۃ الجمودیۃ اذا
انکروا تلک الاصول والبراہین العقلیۃ واصروا علی نفی الکشف مطلقا مع وضوحہ عقلا
ووجدانا وتحقیقا فقل فیہم اذا لم یکن للمرء عین صحیحۃ × فلا غرو ان یرتاب والصبح مسفر

المقام الثانی

الفرق بین الکہانۃ والنجوم والکشف والسحر انہ قد تقرر فی الفلسفۃ وجود نفس تقوی علی
اطلاع ما سیکون وعلی التصرفات العجیبۃ فی ہذا العالم فتلک النفس ان کانت کاملۃ خیرۃ
مجذوبۃ من المبدء ودواعی السلوک الی سبیلہ وما یقود الیہ فہی نفوس الانبیاء والاولیاء

ذوي المعجزات والكرامات وان كانت ناقصة شرية منجذبة عن تلك الجهة وغير طالبة
لتلك المرتبة بل مقتصرة على رذائل الاخلاق وخسائس الامور كالتكهن ونحوه فاكثر ما
يظهر قوة الكهانة ونحوها من قوى النفوس في اوقات الانبياء وقبل ظهورهم وذلك
ان الفلك اذا اخذ في الشكل يتمّ به في العالم حدث عظيم عرض من ابتداء ذلك
الشكل وغايته احداث في الارض شبيهة بما يريد ان يتم ولكنها تكون غير تامة لان سببها
غير تام فاذا استكمل ذلك الشكل في الفلك ثم وجد به في العالم ما يقتضيه في اسرع
زمان بسرعة تبدل اشكال الفلك فتظهر تلك القوة التي يوجبها ذلك الشكل في شخص
واحد او شخصين او اكثر على حسب ما يقتضيه العناية الالهية ويستوجب ذلك الشخص
تلك القوة على الكمال فاما من قرب من ذلك الشكل ولم يستوفه فانه يكون ناقص
القوة بحسب بعده من الشكل ويظهر ذلك النقصان بظهور النبوة المقصودة من ذلك الشكل
فيتبين قصور القوى المتقدمة على النبي والمتاخرة عنه ونقصانها عن ذلك الكمال
والتمام فاما صفة الكاهن من اصحاب تلك القوى فان صاحب قوة الكهانة اذا
احسّ بها من نفسه تحرك اليها بالارادة ليكملها فيبرزها في امور حسية ويثيرها في علامات
تجري مجرى الفال والزجر وطرق الحصى وربما استعان بالكلام الذي فيه سجع
وموازنة او بحركة عنيفة من عدو وحثيث قال الفيلسوف الحراني كما حكى عن كاهن من
الترك وكما نقل الي من شاهد كاهنا كان في زماننا وتوفي منذ عشرين سنة يكنى
بابي عمرو وكان بناحية من ساحل البحر يقال لها قلهات انه كان اذا سئل عن امر

استعان بتحريك راسه تحريكا يقوى ويضعف بحسب الحاجة واجاب عقيب ذلك وقيل
انه كان قد يستغنى فى بعض الاخبارات عن تلك الحركة والغرض من ذلك اشتغال
النفس عن المحسوسات فتداخل نفسه ويقوى فيها ذلك الاثر ويحس فى نفسه عن تلك
الحركة ما تقذفه على لسانه وربما صدق الكاهن وربما كذب وذلك انه يتمم نقصه بامر
مباين لكماله غير داخل فيه فيعرض له الكذب ويكون غير موثوق به وربما تعمد الكذب خوفا
من كساد بضاعته فيختل الرزق ويخبر بما لا اثر له فى نفسه ويضطر الى التخمين ودرجات هؤلا
متفاوتة بحسب قربهم من الافق الانسانى وبعدهم منه وبقدر قبولهم للاثر العلوى ويتميزون
عن الانبياء بالكذب وما يدعونه من المحالات فان اتفق ان يلزم احدهم الصدق
فانه لا يتجاوز قدره فى قوته ويبادر الى التصديق بادل امر يلوح من النبى ويعرف
فضله كما روى عن طليحة وسواد بن قارب ونحوهما من الكهنة فى زمان الرسول اذا
عرفت ذلك فاعلم ان الكاهن تميز عن المنجم بكون ما يخبره من الامور الكائنة انما هو
عن قوة نفسانية له وظاهر ان ذلك ادعى الى فساد اذهان الخلق واغوائهم لزيادة
اعتقادهم فيه على المنجم واما الساحر فتميز عن الكاهن بانه له قوة على التاثير فى امر خارج
عن بدنه اثارا خارجة عن الشريعة موذية للخلق كالتفريق بين الزوجين ونحوه وتلك
زيادة شر آخر على الكاهن ادعى الى فساد اذهان الناس وزيادة اعتقادهم فيه
وانفعالهم عنه خوفا ورغبة واما الكافر فتميز عن الساحر بالبعد الاكبر عن الله تعالى
وعن دينه وان شاركه فى اصل الانحراف عن سبيل الله تعالى وصار ضلال

والفساد فی الارض مشترکا بین الاربعة الا انه مقول علیهم بالاشد والاضعف فالکاهن
اقوی فی ذلک من المنجم والساحر اقوی من الکاهن والکافر اقوی من الساحر ثم
ان الذی یلوح من سر نہی الحکمة النبویة عن تعلم النجوم امران احدہما اشتغال متعلمها
بها واعتماد کثیر من الخلق السامعین لاحکامها فیما یرجون ویخافون علیه فیما یسند
الی الکواکب والاوقات والاشتغال بالفزع الیه والی ملاحظة الکواکب عن الفزع
الی اللہ والغفلة عن الرجوع الیه فیما یهم من الاحوال وقد علمت ان ذلک مضاد لمطلوب
الشارع اذ کان غرضه لیس الا دوام التفات الخلق الی اللہ وتذکرہم لمعبودہم بدوام
حاجتهم الیه الثانی ان الاحکام النجومیة اخبارات عن امور سیکون وہی تشبه
الاطلاع علی الامور الغیبیة واکثر الخلق من العوام والنساء والصبیان لا یتمیزون
بینها وبین علم الغیب والاخبار به فکان تعلم تلک الاحکام والحکم بها سببا لضلال
کثیر من الخلق وموجبا لسوء اعتقاداتهم فی المعجزات اذ الاخبار عن الکائنات منها وکذا
فی عظمة بارئهم ویشککهم فی عموم صدق قوله تع قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب
الا اللہ وعنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا ہو وقوله تع ان اللہ عنده علم الساعة وینزل
الغیث ویعلم ما فی الارحام وما تدری نفس ماذا تکسب غدا وما تدری نفس بای ارض
تموت فالمنجم اذا حکم لنفسه بانه یصیب کذا فی وقت کذا فقد ادعی ان نفسه تعلم ما
تکسب غدا وبای ارض تموت وذلک عین التکذیب للقران وکان ہذین الوجهین
ہما المقتضیان لتحریم الکهانة والسحر والعزائم ونحوہا واما مطابقة لسان الشرع للعقل

فی تکذیب ہذہ الاحکام فنبیا بہا ان اہل النظر اما متکلمون فاما معتزلۃ او اشعریۃ اما
المعتزلۃ فاعتماد ہم فی تکذیب المنجم علی احد امرین احدہما ان الشریعۃ کذبتہ وان
عندہم ان کل حکم شرعی فیشتمل علی وجہ عقلی وان لم یعلم عین ذلک الوجہ والثانی
مناقشۃ فی ضبط الاسباب لما اخبر عنہ من کون او فساد واما الاشعریۃ فہم وان قالوا
انہ لا موثر لہ الا اللہ وزعم بعضہم انہم خلصوا بذلک من اسناد التاثیرات الی الکواکب
الا انہ لا مانع علی مذہبہم ان یجعل اللہ اتصال نجم بنجم او حرکتہ علامۃ علی کون کائن
او فساد ہ وذلک مما لا یبطل علی المنجم قاعدۃ فیرجعون ایضا الی بیان عدم احاطۃ باسباب
کون ما اخبر عنہ ومناقشۃ فی ذلک واما الحکماء فاعلم انہ قد ثبت فی اصولہم ان کل کائن
فاسد فی ہذا العالم فلا بد لہ من اسباب اربعۃ فاعلی ومادی صوری وغائی اما السبب
الفاعل القریب فالحرکات السماویۃ والذی ہو اسبق منہا فالمحرک لہا اما ان ینتہی
الی الوجود الالہی المعطی لکل قابل ما یستحقہ واما السبب المادی فہو القابل لصورتہ وتنتہی
القوابل الی القابل الاول وہو مادۃ العناصر المشترکۃ بینہا واما الصوری فصورتہ
التی یقبلہا مادتہ واما الغائی فہی التی لاجلہا وجد ما الحرکات السماویۃ فان من الکائنات
ما یحتاج فی کونہ الی دورۃ واحدۃ للفلک ومنہا ما یحتاج الی جملۃ من ادوارہ اتصالاتہ
واما القوابل للکائنات فقد تقرر عندہم ایضا ان قبولہا لکل کائن معین مشروط باستعداد
معین لہ وذلک الاستعداد یکون بحصول صورۃ سابقۃ علیہ وہکذا قبل کل صورۃ صورۃ
معدۃ لحصول الصورۃ بعدہا وکل صورۃ منہا ایضا تستند الی الاتصالات والحرکات

الفلكية ولكل استعداد معين زمان معين وحركة بعينها واتصال معين يخصه لا يفي بدركها
القوة البشرية اذا عرفت ذلك فنقول الاحكام النجومية اما ان تكون جزئية واما كلية اما
الجزئية فان يحكم مثلاً بان هذا الانسان يكون من حاله كذا وكذا فظاهر ان مثل هذا الحكم
لا سبيل الى معرفته اذ العلم به انما هو من جهة اسبابه اما الفاعلية فان يعلم ان الدورة
المعينة والاتصال المعين سبب لملك هذا الرجل البلد المعين وانه لا سبب فاعلي لذلك
الا هو والاول باطل لجواز ان يكون السبب غير ذلك الاتصال او هو مع غيره اقصى
ما في الباب ان يقال انما كانت هذه الدورة وهذا الاتصال سبباً لهذا الكائن لانها
كانت سببا لمثله في الوقت الفلاني لكن هذا ايضا باطل لان كونها سبباً للكائن السابق
لا يجب ان يكون لكونها مطلق دورة واتصال بل لعله ان يكون لخصوصية كونه تلك
المعينة التي لا تعود بعينها فيما بعد ذلك وح لا يمكن الاستدلال بحصولها على كون هذا
الكائن لان المؤثرات المختلفة لا يجب تشابه آثارها والثاني ايضا باطل لان العقل يجزم
بانه لا اطلاع له على انه لا مقتضي لذلك الكائن من الاسباب الفاعلة الا الاتصال
المعين وكيف قد ثبت ان من الكائنات ما يفتقر الى اكثر من اتصال واحد ودورة
واحدة او اقل واما القابلية فان يعلم ان المادة قد استعدت لقبول مثل هذا الكائن
واستجمعت جميع شرائط قبوله الزمانية والمكانية والسماوية والارضية وظاهر ان
الاحاطة بذلك مما لا يفي به القوة البشرية واما الصورية والغائية فان يعلم ما تقتضيه استعداد
مادة ذلك المعين وقبولها من الصورة وما يستلزمه من الشكل والمقدار وان يعلم ما

غائیۃ وجودہ وما عدتہ العنایتہ لہ نظرا ان الاحاطۃ بذلک غیر ممکنۃ للانسان واما احکامہم الکلیۃ وکان یقال کلما حصلت الدورۃ الفلانیۃ کذا کان کذا والمنجم انما یحکم بذلک الحکم من جزئیات من الدورات تشابہت آثارہا فظنہا متکررۃ ولذلک یعدلون اذا حقق القول علیہم الی دعوی التجربۃ وقد علمت ان التجربۃ تعود الی تکرر مشاہدات یضبطہا الحس والعقل یحصل منہا حکما کلیا کالحکم بان کل نار محرقۃ فانہ لما امکن العقل استثبات الاحراق بواسطۃ الحس امکنہ الجزم الکلی بذلک فاما التشکلات الفلکیۃ والاتصالات الکوکبیۃ المقتضیۃ لکون مایکون فلیس شئ منہا یعود بعینہ کما علمت وان جاز ان یکون تشکلات عودات متقاربۃ الاحوال ومتشابہۃ الا انہ لایمکن الانسان ضبطہا ولا الاطلاع علی مقدار ما بینہا من المشابہۃ والتفاوت وذلک ان حساب المنجم مبنی علی قسمۃ الزمان بالشہور والایام والساعات والدرج والدقائق واجزائہا وتقسیم الحرکۃ بازائہا ووضعہم بینہما نسبۃ عددیۃ وکل ہذہ امور غیر حقیقیۃ وانما توخذ علی سبیل التقریب فھی مافی الباب ان التفاوت فیہا یظہر فی المدد المتقاربۃ لکنہ یشبہ ان یظہر فی المدد المتباعدۃ ومع ظہور التفاوت فی الاسباب کیف یمکن دعوی التجربۃ وحصول العلم الکلی الثابت الذی لایتغیر باستمرار اثرہا علی وتیرۃ واحدۃ ثم لو سلمنا انہ لایظہر تفاوت اصلا الا ان العلم بعود مثل الدورۃ الاولی لایقتضی بمجردہ العلم بعود مثل الاثر السابق لتوقف العلم بذلک علی عود امثال الباقیۃ للاثر السابق من الاستعداد وسائر اسبابہ العلویۃ والسفلیۃ وعلی ضبطہا فان العلم التجربی انما یحصل بعد حصرہا

ليعلم عودها وتكررها وكل ذلك مما لا سبيل للقوة البشرية الى ضبطه فكيف يمكن دعوى التجربة وبالجملة فليس الغرض الا بيان ان الاصول اللتي يبني عليها الاحكاميون ومايخبرون به في المستقبل اصول غير موثوق بها فلا يجوز الاعتماد عليها في تلك الاحكام والجزم بها وهذا لا ينافي كون تلك القواعد ممهدة بالتقريب كقسمة الزمان وحركة الفلك بالسنة والشهر واليوم ماخوذا عنها حساب يبنى عليه مصالح دينية كمعرفة اوقات العبادات كالصوم والحج ونحوهما او دنيوية كآجال المداينات وسائر المعاملات وكمعرفة الفصول الاربعة ليعمل في كل منها ما يليق به من الحراثة والسفر واسباب المعاش وكذلك معرفة قوانين تقريبية من اوضاع الكواكب وحركاتها يهتدي بقصدها الى سمتها المسافرون في بر او بحر فان ذلك القدر منها غير محرم بل لعله من الامور المستحبة لخلو المصالح المذكورة فيه عن وجوه المفاسد اللتي تشتمل عليها الاحكام كما سبق ولذلك امتن الله على عباده بخلق الكواكب في قوله وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر وقوله ولتعلموا عدد السنين والحساب واذا تقرر هذا فاعلم ان الغرض من هذا التفصيل دفع ما عسى ان يختلج في بعض الصدور من شبه الاستخارة بالنجوم والكهانة في استعلام الامور الغيبية فيكون مدفوعا مثلها عقلا وممنوعا مثلها شرعا فان الاستخارة انما مبناه على الكشف الذي لا علاقة له بهذه الاسباب والعلل النجومية والكهانية وكذا باغراضهما ثم ان الاستخارة كيف يكون داخلا في علم الغيب وبواخبار وحكاية تقتضي وجود المحكي عنه والاستخارة اذا كان طلب الامر او النهي متعلق بافعال

العباد على سبيل الالهام ما يسبق العلم الالهي بها فيكون انشاءً الاخبار اما انها الهام
فيصرح به لفظ دعاء الصحيفة الكاملة في الاستخارة والهمنا معرفة الاختيار وهذا
نص على ان المناط في الاستخارة هو الالهام دون دلالة الزوج او الفرد للتسبيح
ومثله اذ لا الهام فيها اصلا كما لا يخفى ان قيل بل يتحقق الدلالة الوضعية لغير اللفظية
الشرعية في حبوب التسبيح او الحصى ومثلها زوجا او فردا على الامر والنهي في الاستخارة
فلا حاجة الى التمسك بالمباحث الكشفية والعلوم الغيبية اصلا قلنا لو كان الامر كذلك
لوجب ان لا يتخلف ولا يخلي كل فرد فرد منها لان هذه الدلالة لا تتخلف عن مدلولها
ما دام الوضع متحققا وليس كذلك مما يستبعد العقل الصحيح دلالة الحبات الكذائية
على العلوم الالهية والا لكان كل رجل مستخير عامي منهم نائلا مراتب الوحي النبوي
فيما كان ينزل عليه من الاوامر والمناهي الالهية وليا ديا او يقرب منه فيها بهذه
السهولة من غير كد ورياضة ولوجب ان يتمسك النبي بهذا النحو من الاستخارة
ولا يتجشم انتظار الوحي فان الرجل لا يترك السبيل الاسهل اذا امكنه ولا يختار عليه
الطريق الاصعب فكان هو اولى واغنى بهذه الاستخارة الا ان يقال انه كان يطلب
بالوحي تقوية تلك الدلالة بالكشف الصريح ومزيد الطمانية بالوحي الفصيح وفيه ما فيه
وبالجملة فاذن يبقى الكلام في المفهوم الحاصل من ذلك النحو من الاستخارة بتلك
الدلالة انه مطابق لما في علم الله او خزائنه ام لا وعلى الاول فليس ههنا قانون يعلم
منه هذه المطابقة وعلى الثاني فليس بشئ يعتد به بل ربما يكون من مخترعات المتخيلة

او العقل المشوب بالاوہام فان قیل لم لم یعلموا شیعتہم ذالک القانون لئلا یلزم الاخلال بالواجب قلنا ان الاستخارۃ فی نفسہا لیس بواجب کذا العمل بہا فعدم تعلیم مثل ذالک القانون لایخل بواجب الابلاغ اصلاً مع انہم قد حثوا شیعتہم الی الکشف الکاشف عن حقیقۃ الخواطر وبطلانہا وامرہم بالاخلاص والتوکل والتفویض الیہ سبحانہ فی الامور المہمۃ بدون الافتقار الی ہذہ الاستخارۃ المعمولۃ الفاشیۃ فیہم فغایۃ الامر ان الاستخارۃ دعاء کما فی الصحیفۃ من جناب الحق سبحانہ لاستعلام الامر او النہی الالٰہی عما یکون المصلحۃ فی العنایۃ متعلقۃ بہا بانفرادہا ودعائنا قد یستجاب وقد لا فیرتفع الاعتماد عن الحکم المستنبط من الاستخارۃ امرا او نہیا لجواز ان لایکون دعاءہ مقبولا فقد یکون من ملاعبات الاوہام واذ لیس للاستخارہ قانون مضبوط یعلم منہ کون ہذا الدعاء مقبولا لیستصلح الاعتماد علیہ امرا او نہیا فیرجع الی الکشف والالہام کما حققناہ وفصلناہ فافہم۔

محصول

البحث ان الکشف اساس الوحی فان لم یکن الکشف متحققا او لم یکن حجۃ علی سبیل الاطلاق کما زعمہ ہذا الفاضل النحریر لم یکن الوحی متحققا او لم یکن حجۃ وفیہ من قلع اصل النبوۃ والاسلام ما لایخفی فلیحذر المتفقہون القادحون الرادون علی الکشف علی الاطلاق انہ یجر مشاجراتہم وملاحاتہم ومحاراتہم ہذہ مع الصوفیۃ الی ابطال الاسلام من حیث لم یشعروا بہ اصلاً وہذا کما ان الجنس اذا لم یتحقق لم یکن الانواع

متحققا فليتقنه وليستدبّر

ثم مما يزيد التنبيه فی ہذا المقام وبه نختم الكلام ان ہذا الكتاب الذی يفتخر به اما ینکو ان

كله تعليما ونقلا من استاذه ومعلمه واذن فهو ناقل صرف الالفاظ كالكاتب الصرف

ع اشارة الى ان الكشف اس الوحی لان الوحی مبدأه الالهام وهو كشف فمن انكر الكشف راسا منكر

الالهام وهو فی معنى انكار الوحی اما ان الالهام متقارب المعنى للوحی فلان الوحی اشارة حقيقته

والالهام ايضا افهام والقاء للمعنى فی القلب من عالم الغيب فاما كونهما متحدين مصداقا فلان مراتب الالهام

من الوحی الحسی والالهام الغيبی والالهام الذی يبصر الحقائق على ما هی عليه عين الكشف ثم الكشف

بعبارة اخرى هو القوة القدسية التی قد برهن عليه الرئيس فی الاشارات وغيره فی غيره فلا ينكره

احد من العقلاء فلا تغفل ۱۲ عبد الاحد البهاری تلميذ المصـ

ع وايضا اشارة الى ان افضل ضعفاء العقول فقيد القوة الدراكة وهو الملا طاهر القمی معارض العارف

المحقق مولانا محمد تقی المجلسی لم يكن فی قوة عقله التمييز بين الاستخارة وعلم الغيب والفال الامجد وقوله

انهما غيرهما دام المعصوم بهادونهما وان التفاؤل بالقرآن ممنوع شرعا على ان رأسا روايته فی شرح الصحيفة

الكاملة نفسها وهو السيد نعمة الله الجزائری بما يصرح بجواز التفاؤل بالقرآن ہذا لفظه ذكر السيد ابن طاوس

ان التفاؤل بالقرآن ان تقرأ الحمد وآية الكرسی وقوله وعنده مفاتح الغيب الآية ثم تقول اللهم ان كان فی

الفال ثم تفتح المصحف وتعد سبع قوائم وعد فی صفحة اليمين من الورقة السابقة وما فی اليسری من الورقة الثامنة من لفظ

الجلالة فی آخره والحل ان الفال قد يطلق على الاستخارة والا فالفال لا علاقة له بالاستخارة بل هو غيرها قطعا فان

الفال يطلب فيه علم الامور الكائنة المستقبلة المتعلقة بارجل المتفائل بالآيات والاشعار الخارجة على عمله بحسب الاتفاق

من دون علاقة لزومية نفسانية للمتفاؤل بذاك الفال ولذلك ربما يكذب وقد يصدق بخلاف الاستخارة

فانها قد نيطت بعلاقة لزومية نفسانية بمبادیها وعللها كما قد شرحناه ۱۲ منه

او المطبع والکلام فی استاذه ومعلمه کالکلام فیه وہکذا فیتسلسل الی مالانهایة له او ایکون
الفاظه ومعانیه حاضرة لازمة لنفسه الشریفة اذن فیجب ان یکون عالما بها من مبادی
فطرته ولیس کذلک فاما ان یکون من اول حدوثها ممن لا یصلح للعقل والمعقول کالجماد
واما ان یکون صالحا له بالقوة فاما ان یقدر علی اخراج نفسه من تلک القوة الی
الفعل فیلزم ان یکون فاعلا وقابلا من جهة واحدة وهو باطل فیجب ان یکون مخرجه
من القوة الی الفعل قوة اخری واخراجه هذا هو بالالهام او الکشف بای لفظ شئت
عبرته والکان بعض افرادهما واکثرهما قد تغیرت عن حقیقته الاصلیة لسوء الاختیارات
او المغالطات اذن فکیف یرضی فی ائمه اهل البیت علیهم السلام مع جلالة شانهم
ان علومهم کانت بصرف النقل والتعلیم الصوری کما فی مکاتب الصبیان دون الکشف
والالهام فافهم المطلع الخامس فی المستخار له یجب ان لا یکون الاستخارة للواجبات
او المحرمات والمکروهات بل ینبغی ان یکون فی المباحات والمسنونات اذا وقع التردد
فی ترجیح احد الشیئین المتماثلین او المتقابلین منهما علی الآخر بوجه آخر یجب ان
لا یکون الاستخارة فی الاولیات والمشاهدات والمجربات والحدسیات والمتواترات
والقضایا التی قیاساتها معها کما فصلوه فی المنطقیات لئلا یؤدی الی السفه والحمق
ضرورة فمحل الاستخارة هو الخاطران المتعارضان فی المباحات والمسنونات بعد
اعمال الافکار والانظار فیهما فاذا لم نظهر وجه الترجیح لاحدهما علی الآخر وتعذرت
المشاورت بحسب اقتضاء الحال والمقام فللانسان ان یفزع الی الاستخارة وهذا

مما قیل وجوده واما اذا اکثر عمل الاستخارة بدون الضرورة الموجبة فلعله یجرّ الی کثرة
الوساوس وتوهین القوة العقلیة او تعطیلها مما یخاف منه الابتلاء بالامراض الدماغیة
کالرعونة والحمق وبعض اقسام مالیخولیا کما فصلوه فی الطب ولیس هذا من الاستخارة
فی شیء اصلا الا عند الغفلة عن حقیقتها ومبادیها وشرائطها کیف وحقیقتها انها
کیفیة نفسانیة اضافیة رابطة بین الرب والمربوب یستدعی استمداده منه فی افعاله
مما یتحیر فیه العقل من فعله وترکه حالا واستقبالا ویتم صورته اذا کان من قبل الحق تجلّ
وافاضة والهام فی اختیار احد الطرفین وترجیحه دون الآخر ویسبقه من قبل العبد
دعاء وخضوع واستکانة واما المبادی والشرائط فقد اشیر الیه واما مظاهر ذلک الالهام
فقد یکون الحبات التسبیحیة او الرقاع القرطاسیة او الحصی ونحو ذلک واخری نفس
المستخیر بدون مثل تلک الوسائط واما عامة الشیعة فیحسبون انها مرکبة من جزئین
احدهما الالفاظ المعدودة المقرونة بالنیة والثانی الزوج او الفرد التسبیحی وظنهم هذا
لیس بشیء لما قررناه من الاصول

المطلع السادس

فی المستخاریه

وید خل فیه شیئان احدهما آلات الاستخارة من التسبیح او الرقاع او الحصی ونحوها
والثانی الادعیة واقسام الصلوة المنقولة فی محله للاستخارة وقد جمعها المجلسی فی
رسالته وکذا ذکر طائفة منها علامة الاوباء السید علیخان فی الریاض السالکین

فی شرح الصحیفہ الکاملہ من شاء فلیرجع الی محالہ والانسان علی الخیار فی تحصیل تلک الآلات من ای دعاء وطریق ووسیلۃ ولغۃ شاء ولکن العقل الصحیح یستیقن ان الذین طرقوا ابواب الملکوت والجبروت واللاهوت فی کل زمان ودخلوا فیہا فی کل آن اذا اقامہم اللہ سراجا للامۃ وجعلہم شموسا لکشف الغمۃ فہدوا النوع الانسانی الی سلوک سبیل اللہ وعلموہم طرق الاستخارۃ فلا یختار علیہا العاقل مع تکثرہا وتیسرہا غیرہا من الانحاء والطرق السانحۃ لہ او لغیرہ ممن لیس لہم درجتہم فلذلک یستحب فی شریعۃ العقل ان یتمسک المستخیر بادعیۃ وطرق ماثورۃ من النبیؐ والائمۃؑ

وان کان حصول المقصود بغیرہا ایضا غیر بعید کیف قد تقرر فی علم الطریقۃ والسلوک احتیاج المسترشدین الی المرشد الباذل والشیخ الکامل ؏ قدوۃ الاولیاء وقبلۃ المشائخ والاصفیاء حافظ رہ

قطع این مرحلہ بے ہمرہی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراہی

ثم ان روایات الاستخارۃ قد اشتملت علیہا الاسفار الحدیثیۃ لاہل السنۃ والجماعۃ ایضا کالامامیۃ وان کانت الطرق مختلفۃ ولکن المعنی والمعنی ومخ الحقائق والآثار فیہا سواء بسواء فتبصر

المطلع السابع

فی برہان عموم الاستخارۃ

اعلم انہ ما من شیء مجرد او مادی علوی او سفلی فلکی او عنصری انسان او حیوان،

نبات او جماد الا و ہو یستخیر اللہ طبعا او ارادۃ لان الخیر عبارۃ عن الوجود او کمال الوجود
والمہیات الامکانیۃ لو لم تکن طالبۃ لوجوداتہا من الواجب جل ثناءہ لم یوجد
لبطلان الاولویۃ الذاتیۃ کما تقرر ولابد للناقص ان یرجع الی الکامل المکمل او التام
وفوق التمام والفقیر الی الغنی والشریر الی الخیر ومبدأ الشرور ہو العدم والقوۃ
والامکان ولا یخلو منہ شئی من الممکنات البری منہ علی الاطلاق لیس الا الوجود
الحقیقی الواجبی وہو التمام وفوق التمام علی سبیل الاطلاق فلو بطل طلب الخیر من
الممکنات لم توجد او لم یبلغ شئی الی کمالہ الممکن لہ ولزم بطلان علاقۃ العلیۃ والمعلولیۃ
ولاختل نظام العالم باسرہ وتمام کشف ہذہ المسألہ یطلب مما شرحناہ فی شرح اسم
یا طالب من کون الاشیاء متوجہۃ الی غایاتہا طالبۃ لکمالاتہا الی غیر ذلک
من الحقائق نعم طرق الاستخارۃ وانحاءہا متکثرۃ مختلفۃ علی حسب اختلاف الموجودات
والممکنات من اجناسہا وانواعہا واصنافہا وافرادہا مما لا تقتدر علی احصاءہا القوۃ
البشریۃ والسبل الی اللہ بعدد انفاس الخلائق وکما ان الاستخارۃ الطبعیۃ متفاوتۃ
مختلفۃ کذلک الاستخارۃ الارادیۃ لہا سبل وطرائق متکاثرۃ متوافرۃ متنوعۃ سواء
شعر بہا او لم یشعر وذلک لتعدد الامکانات والاستکمالات والاستعدادات
لانحاء الافاضات من عالم الانوار القادسات وہذا سر تعدد طرق الاستخارات
فی الروایات وبالجملۃ فمنکر الاستخارۃ راسا کانہ منکر لاصول عقلیۃ برہانیۃ من ضرورۃ
افتقار الممکن الی الواجب الحق فی وجودہ وکمال وجودہ او قال ولکنہ ذاہب الی

ان علة الافتقار الی الواجب ہو الحدوث فقط دون الامکان و ح فیستغنی الحوادث عن الواجب الحق بعد الایجاد واذن فلا یصح الاستنارة عقیبہ قطعا ولکن ہذا المسلک من الاباطیل کما قد حققناہ فی مشاہد الانوار وقال سید الحکماء الامکانیہ المعلم الاول للحکمۃ الیمانیۃ فی الافق المبین وحاجتہا الیہ تعالیٰ فی دوامہا وبقاءہا اخیرا کحاجتہا الیہ فی بدوہا اولا فلو فرض حض انصرام فیضان نور الوجود من الجاعل الصانع علی عالم التقرر فی آن لم یبق ذات ذاتا ولا ایس ایسا ولا العالم عالما ولعینک علی تعقل ذلک اعتبارک الاستضاءۃ بمقابلۃ الشمس فانہ کلما حجب عنہا زال ضوء فنفس الذات ہہنا بمثابۃ الضوء الواقع علی الشئ المقتضی ہناک لکن النور الحق القائم بذاتہ لایجوز ان یقاس بغیرہ اذ الانوار المفارقۃ العقلیۃ ظلمۃ صرفۃ صریحۃ بالقیاس الیہ کالسواد الحق بالنسبۃ الی البیاض الصرف اذا کان غیر متناہی البیاضیۃ فضلا عن النور الحسی القائم بجرم الشمس فاذن افاضۃ المفیض الحق نفس الذات المستقرۃ وایسہا مستمرۃ متصلۃ آنا فآنا بحیث لو امسک عنہا آنا رجعت الذات الی بطلانہا الازلی فسبحان الذی یفعل الذات ویفیض الوجود ویذوت المفہوم ذا الماہیۃ لتقدیرہ ذاتا حقیقیۃ ثم یمسک الذات ذاتا والوجود وجودا والاتصاف اتصافا بقیومیتہ التی تمسک السماء ان تقع علی الارض الا باذنہ وتمسک السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسکہما من احد من بعدہ وقد کنا نبہناک من قبل ان اتصال الافاضۃ آنا فآنا انما نعنی بہ انہ ع‍ مجدہ یفعل الذات مرۃ واحدۃ فی الزمان الشخصی الذی ہو وعاء

تقررہا فاذا حللہ العقل الی ازمنۃ واخذ منہا آنات صارت تلک الافاضۃ
الواحدۃ بعینہا مستمرۃ فی جمیع تلک الاحیان مختلفۃ بحسب النسبۃ الیہا فاذن ہی
بما ہی بالنسبۃ الیہ واحدۃ وبحسب افق الزمان عند التحلیل مستمرۃ الذات متکثرۃ
الاضافات الی الاحیان المتکثرۃ عند الوہم انتہی ثم ہہنا شبہتان قویتان فی بادی
النظر للمتکلمۃ الحدوثیۃ المبتدعۃ الواہمۃ المضلۃ الاول عنہا بنذ الشبہات الطباعیۃ
الدہریۃ المقلدۃ لحکماء الافرنج فی زماننا فضلوا واضلوا کثیرا من الجہلاء والعوام
العمیاء عن النہج القویم للحکمۃ الحقۃ والفلسفۃ الالہیۃ الایمانیۃ الی ان دعوا وایقنوا استغناء
العالم عن وجود الواجب بعد الایجاد من کل وجہ فاستہزؤا بالدعاء والاستخارۃ علی الاطلاق
ولو عقلوا وتعقلوا وتحصلوا قلیلا من الفلسفۃ الیمانیۃ لضحکوا قلیلا وبکوا کثیرا علی جہلہم و
ذہولہم وغفولہم ولقد تناہی فی استیصال اصلہا تفصیلا سید الحکماء المحققین ثالث المعلمین
فی الافق المبین فاوردناہما مع جوابہ بعبارتہ تیمنا وتبرکا واستیہابا بالفیض عما من نفسہ
القدسی الشریف قدس سرہ قال من یدعی منہم انہ من اہل التمیز ومن اہل استحقاق
المخاطبۃ بذکر انہ حملنا علی ہذہ الاقوال الخبیثۃ والظنون القبیحۃ شیئان احدہما مشاہدۃ
بقاء الاثر کالبناء بعد فناء المؤثر کالبناء وکذلک یبقی المنی فی القرار وفنی الانسان
المنی والثانی الاستدلال تارۃ بان جعل المجعول وایجاد الموجود تحصیل للحاصل واخری
بان المجعول الموجود لوکان بعد حدوث التقرر والوجود باقیا علی الافتقار الی الجاعل
الموجد کان الافتقار فی اصل التقرر والوجود فاذن کان کل واقع فی التقرر مفتقرا

حتی فاصل الکل تم عنہ فکان قد تسلسل الامر واجاب عنہما ثالث المعلمین رضی اللہ عنہ وارضاہ بعد احکام الاصول الحکمیۃ والقواعد البرہانیۃ بما قد اثنی علیہ وتشکر عنہ روحانیۃ المعلم الاول ارسطوطالیس رہ فی العالم العقلی بما ہذا لفظہ

ثم ان محل ابناء دعوی التمییز منہم علی ہذہ الظنون المستہجنۃ لمن سواقط الاوہام المغالطیۃ اما حدیث البناء والبناء والمنی والمنی وسائر ما من ذلک السبیل فمن باب الاغلاط من جہۃ اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات والتی تظن عللا فہی لیست عللا بالحقیقۃ وستاتیک جلیۃ ان علۃ کل جسم امر عقلی بالضرورۃ فالبناء لیس علۃ للبیت بل ہو سبب لتحریک اجزاء البیت الی اوضاع مختلفۃ تحصل منہا صورۃ البیت وانتہاء تلک الحرکۃ علۃ لاجتماع تلک الاجزاء والاجتماع علۃ لشکل ما وحافظ تلک الاجزاء علی ذلک الشکل طبائعہا التی تحفظ بہا تلک الاجزاء اکنتہا وایضا الموانع التی تمنع الاجزاء عن الحرکۃ الی اماکنہا الطبیعیۃ کالاعمدۃ والاساطین والحیطان الممسکۃ للسقوف فاذن کل علۃ مع معلولہا لان البناء علۃ للحرکۃ فاذا فقد البناء من حیث ہو بناء ومحرک فقدت الحرکۃ وفقدان الحرکۃ نفس انتہائہا وانتہاؤہا علۃ لاجتماع الاجزاء واجتماعہا علی وضع ما علۃ لان تحفظ طائفۃ من الاجزاء اماکنہا الطبیعیۃ وطائفۃ تکف عن طائفۃ الزوال عن اماکنہا الاتفاقیۃ کاللبن الاول فی مکانہ الطبعی فانہ یمنع اللبن الآخر ان یزول عن موضعہ الذی قد اتفق فیہ فاذن تیعاون الکل علی الثبات والبناء علۃ بالعرض وکذلک الاب الممنی علۃ بالعرض للابن اذ ہو علۃ لتحریک

الشی الی القرار ثم تحفظ المنی فی القرار لطبعه او لمانع یمنعه عن السیلان و هو انضمام فم الرحم ثم قبوله للصورة الانسانیة لذاته و اما مفید الصورة فهو واهب الصور و کذلک النار علة لتسخین عنصر کالماء فانها لیست تفید السخونة بل انها تبطل البرودة التی کانت مانعة من حصول السخونة فی الماء من تلقاء واهب الصور ثم حدوث السخونة و استحالة الماء الی النار فبالعلة التی تکتسبوا العناصر صورها و اما العلل السوابق فهی معدات و معینات علی القبول و بالجملة علل بالعرض ثم انه لیتلی علیک من ذی عوض ان شاء الله تعالی ان جاعل الکل ابداعاً و احداثا و حفظا و ابقاءً هو القیوم الواجب بالذات تعالی کبریائه و ما سواه لا یحل ان یعد الا من الشروط و المعدات و المصححات للمجعولیة فاذن وجب عرق الغلط من منبتة فی سائر المواد علی الاطلاق و اما قولهم تاثیر الجاعل فی المجعول الباقی اما بان یکون الاثر فی البقاء نفس الذات المجعولة و الوجود المفاد فیلزم تحصیل الحاصل و جعل المجعول او امراً جدیداً فیکون التاثیر فی ذلک الامر الجدید لا فی الذات الباقیة فلقد کرر علیک اسلوب افساده فالاثر نفس الذات و الوجود بنفس الجعل الواحد المستمر و تحصیل الحاصل بنفس التحصیل الاول لا استحالة فیه بل هو من الامور الثابتة بالضرورة البتة فان لوحظت وحدة الذات المجعولة المستمرة فی الازمنة المتکثرة فی الوهم کان الجعل ایضا واحداً مستمر الاتصال و ان لوحظت کثرة فی الذات المجعولة اضافیة بحسب الاضافة الی تلک الازمنة یکون تکثر الاضافات الی تلک الازمنة قد تحقق

ذلک الجعل الواحد ايضا وهناک ايضا اثر جديد وراء نفس الذات والوجود وهو البقاء فان الجاعل بعد الاحداث يحفظ الذات ويديمها بادامة الجعل فيفيد الذات تلک الادامة معنى ما هو البقاء وهو يعرض للذات المدامة بدوام الجعل وهو المعنى بابقاء الذات وادامتها وعروض ذلک المعنى للذات يتبع ادامة الذات اي دوام الجعل ولا تنسلخ عنه الذات ما دامت مستبقاة مستحفظة انتهى كلامه الشريف

وبالجملة فلهذه النكات البرهانية الحكمية قد اتفقت الامم العاقلة حديثا وقديما على استحسان الاستخارة فليحذر المنكرون لها على الاطلاق انه كاد ان يستلزم انكارهم هذا الى هذه المسألة المنكرة الباطلة المضلة او يصير كفرا مطلقا وحجابا اكبر من انكار وجود الواجب وامكان الممكنات ولوازمهما واحكامهما وكلاهما اثم كبير وكفر عظيم في شريعة العقل القويم والدرک المستقيم فافهم[ف]

خاتمة في حكاية بعض المتوسوسين والمتخبطين من المستخيرين لتحذير المستكثرين منها

قد كان بعض الامراء وارباب الدول منهم في زماننا لا يعطي شيئا من الصدقات والمبرات ولا يجري شيئا من الخيرات الى الفقراء وارباب الحاجة منهم والسائلين الا بالاستخارة فكان يعين مقدار العطاء بالاستخارة التسبيحية[ع] العامية فربما كان

[ف] قوله فافهم اي انه لا يمكن انكار الاستخارة الا ان يقولوا بانسلاخ الممكنات الموجودات عن الامكان الذي هو منبع الفاقة والافتقار الى الواجب المفيض لكل وجود وكل كمال وجود على كل ممكن ممكن من البداية الى النهاية وهو خروج عن الفطرة العقلية قطعا ۱۲ منه

[ع] كثيرا ما اوردنا لفظ التسبيح في هذه المسألة بناء على الاطلاق العرفي الشائع بينهم وانما المراد هو السبحة فلا تغفل ۱۲ منه

يبتدا من عدد الواحد ثم اثنين و ثلثة الى ان قد يبلغ عدده الى مآت ان وقف
الممنوع الى هذا الحد و ربما حضره الاوباش فى زى السائلين فكان لضعف عقله لا
يميز بين المستحق و غيره و انما كان آلة تميزه و كل عقله هو الاستخارة فكانت استخارته
هذه ربما يحرم المستحقين المتعبدين و يعطى غيرهم من السفلة و البطالين و استمر
على جنون الاستخارة الى ان قضى نحبه و كذالك كان بعضهم قد بلغ به ماليخوليا
الاستخارة الى ان امتنع من الاستعلاج فى الامراض اذا منعه الاستخارة و لم
يزل العلة تتزايد الى ان هلك فكان ذالك قتلا لنفسه بنفسه مما لم يكن جائزا شرعا
و عقلا و منشأ هذا الخبط و الجنون هو الغفلة و الجهالة عن تلك المسائل و الحقائق
اللتى تلوناه عليك و سمعت العم المعظم شعلة الذكاء و مروج رسوم الشريعة الغراء
السيد ابو على روح الله روحه للشريف ان بعض المقدسين من الفقهاء قد استخدمه
شاه اوده للاستخارة على باب السلطانية
فما كان شغله الا الوف من الاستخارة من الشاه و ربات حجاله و حرمه و نسائه
و خدمهن و صائفهن مما لا ينتهى عدده الى خمس مائة و كان هذا الشاه ضعيف الرأى
سخيف العقل فى السياسة و الرياسة كالشاه سلطان حسين الصفوى و ان كان
متدينا مثله فهذا المقدس قد كان كثير الشك فى الطهارة كما كان كثير الاستخارة
فدخل وسط الشتاء على الصباح فى الحوض فما زال يرتمس فيه مرة بعد اخرى لازالة
الشك و شك الشك و هكذا الى ان اتاه اليقين الذى لا يعتريه الشك اصلا و صار

کان[٧]

[٧] ولکن بعد اضاعة سائر ضیاعه و عقاره الا الاقل

غريقاً في بحر رحمة الله رب العالمين برد الله مضجعه واكرم مثواه في دار المتقين ثم اني رأيت بعضاً منهم انه اضاع اموالاً خطيرة بناءً على الاستخارة الرقاعية[ع] معما قاسى بها من المتاعب والمصاعب والمصائب بما يطول حكايته ثم اذا ظهر خطأه لم ينفعه ندمه وكان لبعض الاجلاء من اعاظم المؤمنين من اصدقاء جناب الوالد الافخم اعظم الله درجتهما في جنانه استخار في المشهد الحسيني صلوات الله عليه للعود الى الهند بعد ايام قلائل فجاء الامر وعاد فرحل الى جوار الله في وطنه عنقريب فكان الاستخارة هو الذي صيره محروماً عن شرف الدفن في ذلك المشهد القدسي وقد تقرر انه ليس الله بظلام للعبيد وكان ذاك الجليل من كثرة الاستخارة في دقيق اموره وجليله ومآكله ومشاربه وحركته وسكونه الى ان صار عين الاستخارة وما رأيت احداً اعبد منه للاستخارة ولكن كان رحمه الله قليل العلم كثير التعبد ناقص العقل لا في كثرة الاستخارة واني قبل اعمال العقل الحكمي قد ابتليت باستخاراتهم واذا عملت بها قد ارت على الدوائر الدهرية والمضائق القهرية بما لا انساها الى منتهى اجلي الى ان ظهر لي انها لم تكن استخارة بل استهانة بها وشبهها صورياً لها ولم يكن فيه من روح الاستخارة ومعناه شيء اصلاً وما رأيت عمى الاعظم

ع ولقد اكب الناس على الاستخارة الرقاعية واشتد عليها اعتمادهم بما وصفها السيد القدوس ابن طاؤس من صحة حكمها مراراً كثيرة ولم يدرون معيار الصحة والصواب فيه كان على الكيفية الكشفية الروحانية الطاوسية الفائضة عليه من عالم الامر المتعلقة بالامر المستخار له وكانت هي الملتفت اليها بالذات والرقاع آلة لظهورها وهؤلاء عكسوا الامر فجعلوا الرقاع مقام ذي الآلة فكثر الخطاء في استخاراتهم لخطاء فهمهم ورأيهم فافهم ١٢ منه سيد محمد علي

المذکور مع کونہ رکنا عظیما فی التشیع والتدین انہ استخار فی شئ قط وکان الوالد الاجل مرکز العقل المحیط والجاہ البسیط مع کونہ غایۃ فی التدین قلیل الاستخارۃ ویطعن علی الاستخارۃ الواجبۃ التی قد تمر نوا علیہا بانہا یشعر بتضعیف الامر الالٰہی او قلۃ الایقان بہ مع ان الاصل لیس بواجب فالفرع کیف یسمی واجبا ثم کیف یجوز العدول عنہ بعد الایجاب الالٰہی وہو لیس بواجب العمل شرعاً اصلا ثم انہ قد بنی اکثرہم وجمہورہم امر المناکحات علیہا فادی ذلک الی عدم التوافق بین الزوجین وتحققت الوحشۃ بینہما الی صارت الفتاۃ المخدرۃ مقبورۃ فی حیاتہا ولقد رأینا فی ہذا الزمان ان الاستخارۃ قد وکدت خطبۃ نکاح بعض البنات من الاعزۃ ببعضہم وقد منعت لغیرہ مرارا فلما قرب اوان المناکحۃ ارتحل الشاب المخطوب الی الجنان فصار عجبا للناس والسر فیہ ان الخطأ لم یکن فی نفس الاستخارۃ من حیث ہی ہی فانہا لم یوخذ بہا بل من المستخیر حیث زعم او وہم ما لیس باستخارۃ حقیقۃ استخارۃ کما ان من ظن ان صورۃ الفرس المنقوش علی الجدار فرس حقیقۃ فوضع فیہ اللجام وعلی ظہرہ السرج فلما اراد الرکوب علیہ ظہر لہ خطاءہ فندم فالغلط انما نشأ من الراکب الغالط لا من الفرس اصلاً وامثال ہذہ الوقائع والاغالیط غیر قلیلۃ ولکن قل من تنبہ بہا ووجہ النظر الی حقیقۃ الاستخارۃ واصولہا

خلیلی قطاع الفیافی کثیرۃ الیہا فاما الواصلون قلیل

واذ قد قادنا القدر الی ہذا القدر من ابراز بدائع التحقیقات و سواطع التدقیقات فی ہذہ المسالۃ مما لم اسبق علیہ من قدیم الدہور والازمان الی ہذا الآن فی احوال اہوال من الیوس و الیاس وہیمان الذہن فی مہامہ برحات کلوم الہموم والیاس حکیم عرفی شیرازی رہ۔

زبسکہ ماندہ شود آسماں ز آزارم ہزار سال پس از من جہاں بیاساید

فان وافق قبول الطباع وراج فی سوق المعقول فہو من فیوض عوالم العقول والا فہذہ الظلمات الغاشیۃ ناشیۃ من ہذا النفس الفقول الجہول وانما تخفی رحمۃ المبداء الفیاض الحق ہو المسؤل والمامول و لہ الحمد فی الاولی والآخرۃ والصلوۃ علی محمد وآلہ الفاخرۃ الخیرۃ الطاہرۃ۔

قولہ علیہ السلام

یا طالب

ہذا الاسم لایخلو من اشکال لان الطلب لایکون الا لشئ مفقود وقد تقرر ان واجب الوجود لذاتہ واجب الوجود من جمیع جہاتہ لانہ لیس فیہ جہۃ امکانیۃ وکل ما یمکن لہ بالامکان العام فہو واجب لہ فلیس لہ حالۃ منتظرۃ وجہۃ کمالیۃ مترقبۃ لیکون طالبا لہا مشتاقا الیہا فالطلب لایخلوا اما ان یکون باعتبار الصفات

او الافعال و الصفات على ثلثة اقسام اضافية و سلبية و حقيقية و الطلب باعتبار
الثالث مستحيل عند العقل و باعتبار الثانی راجع الی التجوز الذی لا محصل له
فی العلوم البرہانیة و باعتبار الاول جائز على تمحل ما لانها لما کانت زائدة على
الذات الواجبیة متوقفة على حصول الغیر متاخرة عنه و عن ذاته بعد لا وجود لها
بنفسها فی الاعیان کالخالقیة و الرازقیة فالظاہر انه لا ضیر فی کونه سبحانه
طالبا لها العدم کونها کمالا له تعالی لیلزم افتقاره فی کمالاته الی الغیر بل کماله انما
ہو بکونه فی ذاته بحیث ینشأ منه تلک الصفات و الکمال بالجاعلیة و الاضافة
لغیره من الموجودات و الکمالات قال المعلم الثانی الحکیم الفارابی فی رسالة
آراء المدینة الفاضلة و الاسماء التی تدل على الکمال و الفضیلة فی الاشیاء
التی لدینا منها ما یدل على ما ہو للشئ بالاضافة الی شئ آخر خارج عنه مثل
العدل و الجود و ہذه الاسماء اما فیما لدینا فانها تدل على فضیلة و کمال تکون
اضافته الی شئ آخر خارج عنه جزءا من ذلک الکمال حتی یکون تلک الاضافة
جزءا من جملة ما یدل علیه تلک الاسماء بان یکون ذلک الاسم او بان یکون تلک
الفضیلة و ذلک الکمال قوامه بالاضافة الی شئ آخر و امثال ہذه الاسماء متی
نقلت و سمی بها الاول قصدنا ان یدل بها على الاضافة التی له الی غیره
بما فاض منه من الوجود فینبغی ان لا یجعل الاضافة جزءا من کماله و لا ایضا یجعل
ذلک الکمال المدلول علیه بذلک الاسم قوامه بتلک الاضافة بل ینبغی ان یدل

علی جوہر وکمال تبیعہ ضرورۃ تلک الاضافۃ وعلی ان قوام تلک الاضافۃ تابعۃ لما ہو جوہرہ ذلک جوہر الذی دل علیہ بذلک الاسم انتہی واما شبہۃ لزوم الامکان علی تقدیر ہذا الافتقار فقد جوزہ الشیخ الرئیس فی الٰہیات الشفاء حیث قال ولا نبالی ان یکون ذاتہ ماخوذۃ مع اضافۃ ما ممکنۃ الوجود فانہا من حیث ہی علۃ لوجود زید لیست بواجبۃ الوجود بل من حیث ذاتہا انتہی وقد یعبر عنہ بالامکان بالقیاس الی الغیر واما الصفات السلبیۃ کالقدوسیۃ والسبوحیۃ فلما کان الاتصاف بہا راجعا الی سلب الاتصاف بصفات النقص فلا یسوغ فیہا شائبۃ الطلب اصلا واما الصفات الحقیقیۃ الکمالیۃ کالعلم والقدرۃ فلما کانت عین ذاتہ علی التحقیق وذاتہ من حیث حقیقتہ مبدأ لانتزاعہا منہ ومصداق لحملہا بلا اعتبار حیثیۃ اخری فلا یتکثر الا بحسب التسمیۃ ولا یرجع جمیعہا الا الی حیثیۃ واحدۃ ہی حقیقۃ الذات فذاتہ بذاتہ البسیطۃ الواحدۃ الحقۃ یستحق ہذہ الاسماء لا باعتبار آخر غیر ذاتہ کما افاد المعلم الثانی الفارابی وجود کلہ وجوب کلہ علم کلہ قدرۃ کلہ حیوۃ کلہ لا ان شیئا منہ علم وشیئا آخر فیہ قدرۃ لیلزم التکثر فی صفاتہ الحقیقیۃ واذن فیستحیل عند العقل اطلاق الطلب باعتبارہا حقیقۃ لظہور امتناع الطلب والفقد علی تقدیر العینیۃ ثم ان فرضنا اطلاق الطلب باعتبار الصفات الاضافیۃ فلا یتکثر الطلب تعددہا اذ کلہا یرجع عند التحقیق الی اضافۃ واحدۃ ہی اضافۃ المبدئیۃ کما ان السلبیات مآلہا الی سلب واحد ہو سلب الامکان علی

[illegible]

ما حققه شیخ الاشراق بانه لایجوز ان تلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حیثیات فیه تعرّ بل له اضافة واحدة وہی المبدائیة تصحح جمیع الاضافات کالرازقیة والمصوریة ونحوہا ولاسلوب فیه کذلک بل له سلب واحد یتبعه جمیعها وہو سلب الامکان فانه یدخل تحت سلب الجسمیة والعرضیة وغیرہا کما یدخل تحت سلب الجمادیة عن الانسان سلب الحجریة والمدریة عنه وان کانت السلوب لا یتکثر عن کل حال انتہی وہذه الکلیة الاخیرة وان اعترض علیه صدر المتالهین فی الاسفار ولکن حجبنا عنه فی حواشینا علی المشاعر لیس ہہنا موقع ہذا التفصیل واما التحل فلان کل ما سواه وغیره الذی یوخذ باعتبارہ تلک الصفات انما ہو شانه وفعاله فان الموجودات منحصرة فیه او فی افعاله بدون واسطة او وسائط قلیلة او کثیرة بعیدة او قریبة فالطلب اذا فرض فانما ہو من ذاته الی شئونه وافعاله لا الی غیره لان غیره بهذا المعنی معدوم او ممتنع ولا افتقار الیه اصلا وبالجملة فالموجودات الصادرة عن الجاعل الحق بعظیم قدرته واختیاره لیس شئ منها بمفقود عن ذاته وعلمه ومشیته وقدرته حتی

یتصحح الطلب ہناک فالطلب مفقود فیه ومرجعه الی سلب الطلب اذن فمآل الطلب فی ہذا القسم ایضا الی سلبه فلا یکون اطلاق الطلب فیه الا التمحل والتقول وہو المط واما الافعال فالطالب یصح اطلاقه اذ تصحح مسألة کون الافعال لواجبیة معللة بالاغراض علی ما ہو المشہور من مذہب الامامیة والمعتزلة ولا یصح اذا اختیر کون

افعالہ تعالیٰ غیر معللۃ بالاغراض علی ما ہو مختار الحکماء وادعاء الاشاعرۃ ولنکشف ہذا المقام فی لمعات

اللمعۃ الاولیٰ

فی تقریر مذہب الحکماء

فانہم قالوا ان افعالہ تعالیٰ مجدہ غیر معللۃ بالاغراض وذلک لانہ لو کانت افعالہ سبحانہ معللۃ بالاغراض لکان مستکملا بہا وکذا لو کان متعرضا لعوض لکان مستعیضا قال الشیخ الرئیس فی الٰہیات الشفاء لفظۃ الجود وما یقوم مقامہا موضوعہا الاول فی اللغات افادۃ المفید لغیرہ فائدۃ لا یستعیض منہا بدلا وانہ اذا استعاض منہا بدلا قیل لہ مبایع او معاوض وبالجملۃ معامل ولان الشکر والثناء والصیت وسائر الاحوال المستحبۃ لا یعد عند الجمہور من الاعواض بل ما جواہر واما اعراض یقررونہا فی موضوعات نظن ان المفید غیرہ فائدۃ یربح منہا شکرا ہو ایضا جواد ولیس مبایعا ولا معاوضا وہو فی الحقیقۃ معاوض لانہ افاد واستفاد سواء استفاد عوضا ما من جنسہ او من غیر جنسہ او شکرا او ثناء او یفرح بہ واستفاد ان صار فاضلا محمودا بان فعل ما ہو اولیٰ واحری الذی لو لم یفعلہ لم یکن جمیل الحال لکن الجمہور لا یعدون ہذہ المعانی فی الاعواض فلا یمنعون عن تسمیتہ من یحسن الیٰ غیرہ بشئ من ہذہ الخیرات المظنونۃ او الحقیقۃ التی یحصل لہ بذلک جوادا ولو فطنوا لہذا المعنیٰ لم یسموہ

جوادا اذ الواحد منهم اذا احسن اليه لغرض وان كان شيئا غير المال ففطن له تستخف المنة او انكر ها ابی ان يكون المحسن اليه جوادا اذا كان فعله لعلة فاذا تحقق وحصل معنى الجود كان افادة الغير كمالا فی جوهره او فی افعاله واحواله من غير ان يكون بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل فاعل يفعل فعلا لغرض يودی الی شبه عوض فليس بجواد فكل مفيد للقابل صورة او عرضا وله غاية اخری يحصل بالفعل الذی افاده اياه فليس بجواد انتهی كلامه

اللمعة الثانية

فی تقرير مذهب المعتزلة وابطاله

قالوا الغاية فی ايجاد العوالم والداعی لخالقها عليه ايصال النفع الی الغير واشتهر انه مسلك الامامية وان كان التحقيق ان طريقهم متحد بالحكماء فی هذه المسألة كما سيلوح عليك فيما ياتی من اللمعات ورد بان ذلك الايصال اما ان يكون له ما يحاذيه امر فی الخارج او لا فعلی الثانی لا يكون غاية للايجاد وعلی الاول فهو اما واجب فيتعدد واما ممكن فننقل الكلام الی غاية فيتسلسل وايضا اذا كان وصف النافعية له عرضيا كان معللا بخلاف ما اذا كان ذاتيا فان الذاتی لا يعلل واورد عليهم الشيخ الرئيس فی الشفاء والتعليقات والاشارات وغيره بان هذا الايصال اولى

للقادر عدمه ام لا فان كان الثاني فكيف يريد احدهما ويترك الآخر مع تساوى
نسبتهما اليه اذ يستحيل الترجيح من غير مرجح وان كان الاول فالفاعل استفاد بفعله
اولوية واستكمل به قال في الاشارات تعرف ما الغنى التام هو الذي يكون غير
متعلق بشئ خارج في امور ثلثة في ذاته وفي هيآت متمكنة من ذاته وفي
هيآت كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ آخر خارج عنه حتى يتم
له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة
ما كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى كسب ثم قال اتعرف ما
الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب ليستعيض فليس بجواد وليس
العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والتخليص من المذمة والتوصل الى ان يكون
على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض
غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي
لشئ يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه
بما يفيده من فعله متخلص ثم قال اعلم ان الشئ الذي انما يحسن به ان يكون عنه شئ
آخر ويكون ذلك اولى واليق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم
يكن ما هو اولى واحسن به مطلقا وايضا لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافا فهو مسلوب
كمال ما يفتقر فيه الى كسب وقال سلطان الحكماء النصير الطوسي في شرحه ان قوما
من المتكلمين يعللون افعال الباري تعالى بالحسن والاولوية فيقولون ان ايصال النفع

الی الغیر حسن فی نفسہ وفعلہ اولی من ترکہ فلاجل ذالک خلق اللہ الخلق والشیخ
اراد ان ینبہ علی ان ہذا الحکم فی حق اللہ مقتض لاسنا دنقصان الیہ وتقریرہ
ان الشئی الذی یحسن بہ ان یفعل فعلا ویکون ان یفعل احسن بہ من ان لا یفعل فانہ
ان فعل کان ما ہو احسن بہ فی نفسہ حاصلا وکان ما ہو احسن بہ من شئی آخر الیہ حاصلا
وہما صفتان لہ احدہما مطلقۃ والاخری کمالیتہ اضافیۃ الی شئی آخر وان لم
یفعل لم یکن ما ہو احسن بہ حاصلا ولا ما ہو احسن بہ من شئی آخر ویظہر من ذلک ان
ہاتین الصفتین قد یستفید ہما ذلک الشئی من فعلہ وفعلہ غیرہ فی کسب کمال انتہی ثم
قال الشیخ والعالی لا یکون طالبا امرا لاجل السافل حتی یکون ذلک جاریا منہ مجری
الغرض فان ما ہو غرض قد تمیز عند الاختیار من نقیضہ ویکون عند المختار انہ
اولی واوجب حتی انہ لو صح ان یقال فیہ انہ اولی فی نفسہ واحسن ثم لم تکن
عند الفاعل ان طلبہ وارادتہ اولی بہ احسن لم یکن غرضا فاذن الجواد والملک الحق
لا غرض لہ فی السافل قال الحکیم القدوسی النصیر الطوسی الغرض ہو غایۃ فعل
فاعل یوصف بالاختیار فہو اخص من الغایۃ والقائلون بان الباری انما یفعل
لغرض ذہبوا الی انما یفعلہ لغرض یعود الی غیرہ لا الی ذاتہ وذلک ینافی کونہ
غنیا وجوادا فاشار الشیخ الی ان من یفعل لغرض فلا بد ان یکون ذلک الفعل احسن
بہ من ترکہ لان الفعل الحسن فی نفسہ ان لم یکن احسن بالفاعل لم یمکن ان یصیر غرضا لہ
ثم انتج من ذلک ان الملک الحق لا غرض لہ مطلقا بل بالقیاس الی السافل لان

ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم يبلغ كاملة فهي مستفيدة الكمال مما فوقها انتهى وربما يتوهم ان كلامه في التجريد مما يناسف تحقيقه هذا وانه يميل الى الاعتزال ههنا ولكن استيفاء الخوض والتامل في كلامه الدقيق مما يقودك الى سواحل التحقيق كما سينكشف عنك غطاءه فيما بعد انشاء الله العزيز

وبالجملة فان افضل الاعلام في عماد الاسلام تقلة غوره في الدقائق الحكمية وشدة استيناسه بالمجادلات الكلامية كما هو دابهم قد تشمر للايراد على الشيخ الرئيس ههنا بمكابرات ومغالطات جل شانه المنيع عن التشحط بها والتورط فيها فاعلم انه مهد قبل الايراد مقدمات عديدة لا تخلو عن مسامحات ومناقشات نتلو عليك بعضها قال المقدمة الاولى ان الغاية عبارة عما لاجله يصدر المعلول عن علة الفاعلية كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات وغيره في غيره وقد يكون المراد بها ما يتحرك اليه الشئ ومتى وصل اليه وقف هذا هو غاية الحركة فقط والغاية بذلك المعنى اخص من الغاية بالمعنى الاول ظ والغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والمصلحة اعم من الغرض والغاية جميعا لانها عبارة عن المنفعة المترتبة على فعل فاعل سواء كانت تلك المنفعة منفعة للفاعل او الغير باعثة على الفعل ام لا وسواء كان الفاعل فاعلا بالايجاب او بالاختيار وقد يطلق اسم الغاية على تلك المنفعة ايضا كما صرح به شارح المواقف فقال وقد يسمى فائدة فعل الموجب

غائة ای فشبهها بالعلة الحقیقة التی ہے علة غائیة للفعل وغرض مقصود للفاعل انتهی
اقول فیه نظر لان ما وقع فی شرح الاشارات من تعریف الغائة انما هو للعلة الغائیة
لا الغائة ولا بانة الفرق بینهما قال فی شرح المواقف وما لاجله الشئ کالجلوس علة له هو
الغائة لے العلة الغائیة انتهے ولما کان هذا المراد واضحا علی کل من مارس هذا الفن
الشریف وقع عبارة المحقق فی شرح الاشارات بلفظ الاطلاق من الغائة دون العلة
الغائیة کما فی المواقف واما هذا الفاضل فلغفلته عن هذه الدقیقة زعم انه تعریف الغائة
وهو تعریف العلة الغائیة علی الحقیقة وهو اعم من الغائة بمعنی ما یصل الیه المتحرک او
یتحرک الیه مصداقا ولکن لا یصیر بذلک عینه تعریفا ومفهوما وصرح بهذا المعنی فی
شرح المواقف ایضا والغائة لا یکون لفعله علة غائیة وان جاز ان یکون لفعله حکمة
وفائدة ثم قال وقد یسمی فائدة فعل الموجب الی آخر ما نقله وبالجملة فان سلمنا انه اراد
بالغائة العلة الغائیة فان هذا الاطلاق غیر عزیز فی کلامهم ولکن الکلام فی انه قد توهم
ان ذاک التعریف للغائة المطلقة ولیس کذلک بل انما هو تحدید لغائة الحرکة فقط
فلا یصح قوله وقد یکون المراد ما یتحرک الیه الشئ وهو محصل کلام المحقق فی شرح الاشارات
وبنی علیه تغلیط العلامة الرازی حیث قال قال الفاضل الشارح غائة الشئ ما الیه
یتحرک ومتی وصل الیها وقف والصواب ان ذلک هو غائة الحرکة فقط واما الغائة
المطلقة فهی اعم من ذلک وهی ما لاجله یصدر المعلوم عن علته الفاعلیة انتهے وکانه لم
یفهم مرامه وتخیل من کلامه ان الغائة المطلقة قد تطلق علی ما یتحرک الیه الشئ وهو کما

ترى فيا للعجب انه مع هذه المداحض الوهمانية ينهض للمبارزة مع الشيخ الرئيس وهو سنام الفلسفة الاسلامية وكذا مع سيد الحكماء ميرداماد وهو رأس الحكمة اليمانية فافهم

ثم حق المقام ان يقال ان الاثر المترتب على فعل ما فهو من حيث كونه ثمرته تسمى فائدة ومن حيث طرفه ونهايته تسمى غاية ففائدة الفعل وغاية متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار ثم انه ان اخذ بما هو سبب لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى ذلك بالقياس اليه غرضا ومقصودا وبالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية متحدان بالذات متخالفان بالاعتبار وان لم يعتبر كونه سببا لاقدامه عليه يكون فائدة ويقرب منه كلام سيد الحكماء الامكانية المعلم الاول للحكمة اليمانية في التقديسات ان العلة الغائية هي اللتي بماهيتها وشيئيتها علة فاعلية لفاعلية العلة الفاعلة هي العلة الاولى الفاعلية والغرض ما يلحظه الفاعل والغاية ما ينتهي اليه الشئ والفائدة ما يترتب عليه انتهى وانما اوردنا هذا البحث بهذا التنقيح لان هذه المسألة لم يكشف عنها اللثام من عبارات علماء الاسلام على ما يقتضيه تحقيق المقام فافهم۔

ثم قال في المقدمة الثانية والحق الذي لاريب فيه ان الغاية اللتي لاريب فيه ان الغاية اللتي يجب العلم مقدمة على الفعل علة لفاعلية الفاعل يجب الوجود الذهني لا التصور الا للفاعل بالاختيار المسبوق فعله بتصور الغاية والارادة واما الغاية بالمعنى الاعم اعني ما يكون لاجله الفعل فلا سبيل الى الجزم بكونها للفاعل بالايجاب لان القدر المعلوم بالضرورة هو صدور الحركة عن الجسم عند المفارقة عن الاحياز الطبيعية وقيع الموانع

الآخر وہذا اعم من ان یکون لاجل لحصول لاحتمال ان یکون المفارقة من قبیل
رفع الموانع الآخر من قبیل شرائط التاثیر فی الحرکة والوصول من موانعه
نعم العقل السلیم حاکم بان الفاعل المختار الذی جعل بعض الاجسام علی الحرکة الی
الاحیاز الطبیعة لہ غایة ومصلحة ومقصودة انتہی اقول فیہ نظر من وجوہ اما
اولا فلان عبارة ہذا الایراد من قولہ القدر المعلوم بالضرورة الی آخرہ
ان لم یکن مغلوطا فی الطبع فہی مما لا یظہر لہ معنی عند التامل اصلاً وثانیا انہ غفل
او تغافل ہہنا عن مسائل عدیدة من الفلسفة الاولی اثبات الغایات للطبائع
وقد برہن علیہ الشیخ الرئیس فی الشفاء وغیرہ فی غیرہ الثانیة ان کل جسم فلہ حیز
طبعی الثالثة ان الابعاد لیست بغیر متناہیة الرابعة انہ لم یلحظ تعریف الطبیعة
من کونہا مبدأ اولا لحرکة ما ہی فیہ وسکونہ بالذات لا بالعرض وفصلہ الشیخ الرئیس
فی الفصل الخامس من طبیعیات الشفاء من الفن الاول من المقالة الاولی منہ الخامسة
انہ لم یستحضر تعریف الحرکة بانہا کمال اول لما بالقوة من حیث ہو بالقوة ومعنی
کمالیتہا المنسوبة الی الاول ہو تادیہا الی کمال ثان فہو دال علی کونہا غیر مطلوبة
لذاتہا وہو الوصول الی المنتہی فغایة الحرکة اما این معین او وضع معین او کیف
او کم کک لو کان وظیفتنا ہہنا تعلیم تلک المسائل وتلقینہا لاتینا بہا ۔ ببراہینہا
ولکن کان الواجب علیہ ابطال تلک الاصول بحججہا او لا ثم القاء تلک الاوہام فی
مثل ہذا المقام ولعمری کل من تجاوز قلیلاً عن مدرجة العوام لو تامل قلیلاً فی مباحث

ابطال البخت والاتفاق وتدبر فی احکام اجزاء مو الید الثلاثۃ من الفلسفۃ لم یبق لہ ریب فی ثبوت الغایات للممکنات وللطبائع والحرکات جمیعاً قال

....

....

الشیخ الرئیس فی اواخر مباحث ابطال البخت والاتفاق واثبات الغایات للطبائع وغیرہ من الشفاء ومن تامل منافع اعضاء الحیوان واجزاء النبات لم یبق لہ شک فی ان الامور الطبعیۃ لغایۃ وستسمع من ذلک شیئاً فی آخر کلامنا فی الطبعیات ومع ہذا کلہ فلا ینکر ان یکون فی الامور الطبعیۃ امور ضروریۃ بعضہا یحتاج الیہا للغایۃ وبعضہا یلزم الغایۃ انتہی وثالثاً قولہ العقل السلیم حاکم بان الفاعل المختار ان اراد بالاختیار الزائد علی ذاتہ تعالی کما یقولہ الاشاعرۃ فیسع بطلانہ فی نفسہ کما تقرر فی مقرہ لایخفی انہ مختار الاشاعرۃ ولیس من مذہب الامامیۃ فی شیء وان اراد بہ الاختیار الذی ہو عین ذاتہ کما ہو مسلک الحکماء والامامیۃ فالتسخیر الالہی لاینافی اثبات الغایات لہا علی ما اشار الیہ الرئیس فی الہیات الشفاء بقولہ ویشبہ ان یکون الامور الطبعیۃ صورہا عند العلل المتقدمۃ للطبعیۃ بنوع و عند الطبعیۃ علی طریق التسخیر بنوع وانت تعلم ہذا بعد انتہی وقال صدر المتالہین فی حواشیہ علی الہیات الشفاء لما علمت ان الفاعل یجب ان یکون عندہ صورۃ المعلول سیما اذا کان للفاعل غایۃ ثم یرد الاشکال فی الافاعیل الطبعیۃ

كحركة العناصر الى احيازها وحركات النبات كما وكيفا كالتشكلات والالوان والطعوم والروائح وغيرها اذ صورتها ليست في نفس الفاعل لان فاعلها الطبائع التي هي عديمة الشعور وللحكماء ههنا قولان احدهما اثبات الشعور لهذه الطبائع سيما النباتية وان كان شعورا ضعيفا وثانيهما ان هذه الطبائع ليست فاعلة بالاستقلال بل هي بمنزلة القوى المسخرة للعلل المتقدمة عليها فتلك العلل تفعل الطبائع وتفعل بها الامور الطبعية من الاعراض والآثار فهذه الامور الطبعية صورها عند المبادي المتقدمة وللشيخ كلام جمع بين القولين وهو ان صور هذه الامور عند المبادي العالية بنوع اعلى واقوى وعند الطبعية الفاعلة بالتسخير بنوع ادنى واضعف وقال ايضا بعد شرح العلة الغائية قال الامام الرازي في بعض تصانيفه ان هذا يقتضي ان لا يكون للافعال الطبعية غايات لانه ليس لها تصور وادراك وذلك يناقض مذهب الشيخ وسائر الحكماء حيث ذهبوا الى انه ما من فعل طبعي ونفساني الا وله علة غائية ذاتية والجواب عنه بوجهين احدهما ما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات وهو التزام ان للطبائع شعورا ولو كان ضعيفا وثانيهما ان الطبائع الجسمانية غير منفكة عن مبادي نفسانية او عقلية وهي كالمسخرات لتلك المبادي نسبتها الى تلك المبادي كنسبة القوة المحركة التي في اعضائنا الى نفوسنا في حركاتنا الاختيارية فالعالم كله ذو حيوة حيوانية الا ان الحيوة في بعضها كامنة مستورة وفي بعضها كالحيوانات المركبة ظاهرة جلية انتهى وبالجملة فليس هذا ايرادا على ما سلف

حکمیۃ لانہ نفسہا وقد کان بصددہ فافہم ثم قال المقدمۃ الثالثۃ ہل یجوز العقل ان یکون الشئی غایۃ لفعل نفسہ قالت الحکماء نعم کما عرفت ونحن نقول انا لانتصور ذلک ولانخاف فی اظہار الحق لومۃ لائم لانا لانفہم من الغرض والغایۃ الاما یکون قبل الفعل حاصلا مع کونہ مقصودا للفعل باعثا للفاعل علی الفعل لئلا یلزم تحصیل الحاصل ولو تشبثوا بنحو من التاویل کان یقال مرادہم من کون الشئی غایۃ نفسہ کون سرور الشئی غایۃ لفعلہ او بقاء کمالہ ونحو ذلک خرج عن محل النزاع وہکذا لو قالوا بان مرادہم ان الذات وحدہا کافیۃ فی صدور المعلول من دون افتقارہ الی الغایۃ لان ہذا نفی للغایۃ واقتصار علی کون العلۃ الفاعلۃ وھذا لاضیر فیہ فانہ یجوز ان یکون العلۃ علۃ بسیطۃ تامۃ اذا کان المعلول کذلک کما صرحوا بہ انتہی اقول فیہ انہ یشعر بظاہرہ انہ اخترع ہہنا دقیقۃ عقلیۃ او معضلۃ اعتراضیۃ غفل عنہا الجمہور ولایخاف فی اظہارہا لومۃ لائم فی مخالفۃ جماعاتہم والقدح فی آرائہم ولیس کذلک لانہ ذہل نفسہ الشریف عن مسائل عدیدۃ حکمیۃ نشیر الیہا ولعمری لو تدبر فیہا العلم ان الذی سطرہ ہہنا مما لاطائل تحتہا فان محصل کلامہ ومحصول طلامہ یرجع الی ثلث مطالب (۱) نفی کون الشئی غایۃ لفعلہ کما اختارہ (۲) ان معنی الغایۃ ہو ما یکون بماہیتہ علۃ لفاعلیۃ الفاعل ومعلولا لہ فی وجودہا الخارجی (۳) ان الحکماء قد نفوا الغایۃ فی قولہم ان الواجب غایۃ لفعلہ وہو عارۃ علیہم لاستلزامہ العبث فیہ وکل ذلک غیر وارد اما الاول فلانہ حصر

معنى الغاية في العلة الغائية على المتعارف المشهور فانكرون الواجب تعـ علة لفعله ولم يزد على قوة استدلاله وجدة اشكاله الا قوله لانا لانفهم من الغرض الغاية اه ولقد كان لتفكر في فهم عبارة صدر المتالهين من شرح الهداية الاثيرية التي نقلها كافيا في دفع شبهته هذه قطعا وهي قوله فان قلت العلة الغائية كما صرحوا به هو ما تقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات الفاعل ضرورة تغاير المقتضي للمقتضى قلت كثيرا ما يطلقون الاقتضاء الخ ثم العجب ثم العجب انه لم يتذكر تعدد معاني الغاية في اطلاقاتهم وقد اقر به مجملا في المقدمة الاولى ثم كيف يعبأ بفهمه ولم يدر ان الحكماء لما قالوا يكون الشيء غاية لفعله فقد صرحوا بتحقق هذه الكلية في الابداعيات فقط دون الكائنات ولما تكلموا بالمعنى المذكور للغاية فقد قالوا بجريانها في صرف الكائنات وقد نص عليه صدر المتالهين في شرح الهداية ايضا على ما نقله من قوله فان قلت الغاية والكانت بحسب الشيئية مقدمة على الفعل لكن يجب ان يكون الخ وكذا الرئيس في الفصل الخامس من المقالة السادسة من الهيات الشفاء وتمام تفصيله في حواشي صدر المتالهين عليه فقد وضح بهذا التقرير بطلان المطلبين معا فتدبر واما الثالث فقد غمض فيه عن افادة صدر المتالهين في شرح الهداية ايضا من قوله ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعال الله تعـ غير معللة بالاغراض والغايات الى آخر ما نقله ففيه شفاء لكل عليل ورواء لكل غليل والله على ما نقول وكيل ثم قال قدس سره بعده وقد نص الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله ولو ان

انسانا عرف الکمال الذی ہو واجب الوجود بالذات ثم کان تنظیم الامور التی بعدہ علیٰ مثالہ حتی کانت الامور علیٰ غایۃ الانتظام لکان غرضہ بالحقیقۃ واجب الوجود بذاتہ الذی ہو الکمال بان کان واجبا لوجود بذاتہ ہو الفاعل فہو ایضا الغرض والغایۃ انتہی ثم قال ثم نقول کما ان المبدا الاول غایۃ الاشیا بالمعنی المذکور فہو غایۃ بمعنی ان جمیع الاشیا مطالبۃ لکمالاتہ ومتشبہۃ بہ فی تحصیل ذلک الکمال بحسب ما یتصور فی حقہا فلکل منہا عشق وشوق الیہ اراد یا کان او طبیعیا والحکماء المتالہون حکموا بسریان نور العشق والشوق فی جمیع الموجودات علی تفاوت طبقاتہم وقد صرح بہ الشیخ فی عدۃ مواضع من کتبہ بان القوی الارضیۃ کالنفوس والطبائع لا یحرک موادہ لتحصیل مادتہا من المزاج وغیرہ وان کانت ہذہ من التوابع اللازمۃ لہا بل الغایۃ فی تحریکہا لموادہا ہی کونہا علی افضل ما یمکن لہا لتحصیل لہا التشبہ بما فوقہا کما فی تحریکات نفوس الافلاک اجرامہا بلا تفاوت انتہی ومن ہٰہنا یتفطن العارف اللبیب بان غایۃ جمیع المحرکات من القوی العالیۃ والسافلۃ فی تحریکاتہ ہو الفاعل الاول من جہۃ توجہ الاشیا المحرکۃ الیہ دون ما تحتہا فیکون غایۃً بہذا المعنی ایضا انتہی کلام الشریف بقدر الحاجۃ واذن فلا اعرف انسانا اذا رزق فہم ہذہ المعارف القدسیۃ الالٰہیۃ ان یعترض لہ شبہۃ العبث وما ضاہاہا فی کونہ تعالیٰ غایۃ للمجعولات ثم لو قطع النظر عن تلک الدقائق فقد نطق الفاضل الشریف الجرجانی فی حواشی شرح التجرید بان مراد الحکماء من کونہ تعالیٰ غایۃ

لفعلہ لیس ہو العلة الغائیة بالمعنی المشہور المذکور بل کونہ تعالی بمنزلة العلة الغائیة حیث
قال فان قیل انہم یقولون ان الغائیة فی افعال اللہ انما ہی ذاتہ وظاہر انہا لا تتر تب
علی وجود المعلول اجیب بانہم اتفقوا علی ان الغائیة مسلوبة عن فعل اللہ تعالی مطلقا لان
الفاعل الذی یفعل لغائیة یکون غیر تام من وجہین الاول من حیث انہ یقصد بہ
وجود تلک الغائیة فلا بد ان یکون وجودہا اولی بہ والیق والا لم یکن غائیة لہ اصلا
فیکون مستکملا بذلک الوجود ومستفیدا منہ تلک الاولویة الثانی من حیث انہ یتمم
بمہیتہ تلک الغائیة فاعلیة فیکون ہو ناقصا فی فاعلیة ولما کان تعالی تاما بذاتہ لا یتطرق
الیہ نقصان اصلا فاذن لا غائیة لفعلہ بل ہو فاعل بذاتہ ومن ذلک یظہر ان قولہم
انہ لا غائیة لفعلہ وانہ غائیة للوجود کلہ وانہ غائیة الغایات علی اختلاف العبارات
معناہ فی الحقیقة نفی الغائیة عن فعلہ تعالی والاشارة الی ان ذاتہ سبب لفاعلیة
کما ان الغائیة سبب لفاعلیة الفاعل الذی یفعل لغائیة فذاتہ بمنزلة الغائیة فلذلک
اطلق علیہا الغائیة لا انہ غائیة حقیقة انتہی کلامہ اقول من الفرق بین الغائیة
والعلة الغائیة علی ما اشار الیہ الشیخ الرئیس فی الہیات الشفا فقولہم ان الواجب
غائیة لفعلہ او انہ غائیة الممکنات لا یجب ان یراد بہ العلة الغائیة وانکان قد یطلق
علیہا الغائیة ایضا کما مر ثم لا حاجة الی ذلک التاویل والتجوز بل المراد من الغائیة
انہ مرجع الممکنات والمجعولات ومنتہاہا لکونہا صادرة منہ مفتقرة الیہ وجودا و
بقاء فان العبارة المذکورة من قولہ لان الفاعل الذی یفعل لغائیة الی قولہ ناقصا

فی فاعلیتہ من شرح الاشارات للحکیم العظیم النصیر الطوسی ولکن قال بعدہ والحق الاول لما کان تاما بذاتہ واحدا لاکثرۃ فیہ ولا شئ قبلہ ولا معہ فاذن لا غایۃ لفعلہ بل ہو بذاتہ فاعل وغایۃ للوجود کلہ انتہی وظاہر ان الوجود کلہ فعلہ وقال فی شرح کونہ تعالی ملکا بان الشیخ اعتبر فیہ ثلثۃ اشیاء احدہا کونہ غنیا مطلقا وہو سلبی والثانی افتقار کل شئ فی کل شئ الیہ وہو اضافی والثالث کون کل شئ لہ وہو ایضا اضافی وعلل ذلک بکون کل شئ منہ فانہ لما کان کونہ غایۃ للاشیاء ہو کونہ فاعلا لہا بعینہ صح تعلیل کون الاشیاء لہ بکون الاشیاء منہ انتہی وہذا بظاہرہ ینطق بعدم المجاز فی اطلاق لفظ الغایۃ علیہ جل برہانہ فافہم ویؤیدہ تصریحات الشیخ الرئیس فی التعلیقات ہذا قولہ تعلیق الغایۃ ایضا علۃ مبائنۃ للمعلول لکن الغایۃ والفاعل فی واجب الوجود ہما واحد فہو الفاعل و الغایۃ تعلیق ہو الاول و الآخر لانہ ہو الفاعل وہو الغایۃ فغایتہ ذاتہ لان مصدر کل شئ عنہ ومرجعہ الیہ الی غیر ذلک من التنصیصات واذ قد وعیت ہذہ الاشارات والتنصیصات والاسرار والتحقیقات فلا اظنک مرتابا فی ان عدم خوفہ من لومۃ لائم لم یقع فی موقعہ فقد کان الواجب علیہ ان یعطی التامل حقہ فی مثل تلک المسائل العویصۃ ویدرک حقیقتہا ولا اقل من عبارات صدر المتالہین فی شرح الہدایۃ وقد نقلتہا من قبل ولا یسرع الی الانکار والرد بلا یتوجہ الیہ طرلا مز وغمز غامز من الاقدام علی الایراد مع عدم فہم المراد ولعمری لو خاف عدم الوصول الی التدقیق لامکن رجوعہ الی الطریق ودنوہ من التحقیق و

من الله التوفيق۔

قال المقدمة الرابعة

ان مناط كون الفعل اختياريا هو صحة الفعل والترك بالنسبة الى القدرة فقط الا ترى لو وجب هذا الفعل بانضمام الارادة الجازمة لم يقدح فى كونه اختياريا كما قالوا به وصرحوا بان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار وهكذا الحال اذا حكم بوجوبه بالنظر الى سبق تعلق علمه بصدور الافعال الحسنة التى يكون تركها قبيحا واجب بالنظر الى كون الواجب حكيما غنيا غير مفتقر الى شيء وان كان بالنظر الى نفس قدرته تركها صحيحا ودليلنا على ما قلنا بقاء خواص الفعل الاختيارى وبقاء الفرق بينه وبين الفعل الاضطرارى لان العقل السليم حاكم بان استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب انما يتصور اذا كان الفعل اختياريا ولاشك ان فاعل الفعل الذى يكون مقدوراله وان كان واجب الصدور منه بالنظر الى الارادة الجازمة وبالنظر الى الحكمة يستحق المدح والذم والثواب والعقاب لانه يفرق كل عاقل بين ذلك الفعل المقدور وبين الفعل الاضطرارى فثبت ما قلنا ولله الحمد على ذلك انتهى اقول هذا المحمد قد وقع على مغلطة واضحة لان محصل اطنابه يرجع الى مسألة مشهورة من مباحث افعال العباد وهو ان وجوبها بالاختيار مما يؤكده على ما فصل فى شرح التجريد وشرح المواقف والمقاصد وغيره قال الحكيم الفريد فى التجريد الوجوب للداعى لا ينافى القدرة انتهى ولكنه بمعزل عما نحن بصدده لان الحكماء والامامية لا يقولون بالقدرة والارادة الزائدة على ذات الواجب كما فى

افعال العباد فقیاس ہذا الجواب الموکد للاختیار علی قدرۃ الواجب و ارادتہ فاسد قطعاً لانہا عین الذات الحقۃ الواجبۃ کما تقرر فی مقرہ ولعلہ ابتلی بہذہ المغالطۃ من عبارۃ التجرید بقولہ کالواجب فہو علی ما فی شرح التجرید الجدید نقض اجمالی علی دلیل الاشاعرۃ من ان العبد لو کان موجداً لافعالہ بقدرتہ واختیارہ للزم اما التسلسل فی المرجحات اذا صدرت باختیارہ او الجبر اذا صدر المرجح عن اللہ تعو ومحصل النقض انہ لو تم ہذا الدلیل لدل علی ان الواجب تع ایضا لایکون موجدا لفعلہ بقدرتہ واختیارہ فان ماذکرتموہ جار فی حقہ فتوہم منہ ان کون الواجب قادرا ومختارا بالقدرۃ والارادۃ الزائدۃ علی ذاتہ تعو مما قد ثبت حقیقۃ عند الامامیۃ فقاسہ علی القدرۃ والاختیار العبادیۃ ولم یدر ان ہذا النقض قد کان فی التجرید علی سبیل الالزام علی الاشاعرۃ لانہم قائلون بزیادۃ الصفات علی ذاتہ تعو فتم علیہم النقض والابرام کما لایخفی علی من خاض فی ذاک المقام ۔ ثم شرع فی الاعتراضات علی کلام الشیخ الرئیس و صدر المتالہین قدس سرہما وکان ینبغی لنا ان نحکی عباراتہما اولا کما نقلہ ثم ناتی بایرادتہ مع الجواب عنہا ولکن عبارات الشیخ الرئیس قد ذکرناہا فی اللمعۃ الثانیۃ فلا فائدۃ فی اعادتہا واما صدر المتالہین فقد عبر عنہ ببعض المتفلسفین و قال قال بعض المتفلسفین فالواجب تع لبراتہ عن الکثرۃ والنقص و لکونہ تام الفاعلیۃ یکون علمہ بذاتہ وہو فی غایۃ العظمۃ والجمال و الکبریاء والجلال عین ذاتہ وعین ابتہاجہ بذاتہ الذی ہو منبع لجمیع الخیرات ومن ابتہج بالشئ ابتہج بجمیع مایصدر عن ذلک الشئ من حیث کونہا

صادرة عنه فالواجب تعالى يريد الاشياء لا لاجل ذواتها انها صدرت عن ذاته فالداعي
في ايجاد الاشياء انما هو عين ذاته وقد علمت في مبحث الغاية ان كل ما كانت فاعليته
لشئ على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشئ وقال في مبحث الغاية المبحث الثالث
ان من المعطلة قوما جعلوا فعل الله خاليا عن الحكمة والمصلحة مع انك قد علمت ان
للطبيعة غايات وان فعل النائم والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه
متمسكين بحجج هي اوهن من بيت العنكبوت منها التشبث في ابطال الداعي والمرجح
بامثلة جزئيات من طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجائع ولم يعلموا ان
خفاء المرجح من علمهم لا يوجب نفيه فان من جملة المرجحات لافاعيلها في هذا العالم
امور خفية عنها كالاوضاع الفلكية والامور العالية ولم يتفطنوا انه مع ابطال الداعي
في الافعال وتمكن الارادة الجزافية فيه ينقطع سبيل اثبات الصانع فان الطريق الى
اثباته ان الجائز لا يستغني عن المرجح فلو ابطلنا هذه القاعدة لا يمكننا اثبات واجب
الوجود ومنها قولهم كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية ولوازم الذات
لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علماً والقدرة قدرة وهو ايضاً كلام لا حاصل له فان مع
تساوي طرفي الفعل كيف تخصص احد الجانبين اذ الخاصة التي يقولونها هذيان فان
تلك الخاصة كانت حاصلة ايضاً لو فرض اختيار الجانب الآخر الذي فرض مساوياً
لهذا الجانب ومنها قولهم بان الارادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص باحد الامور
ثم تعلقت بامر دون امر وهذا كاف في افتضاحهم فان المريد لا يريد الا شيئاً اتفق

اذ الارادة من الصفات الاضافية فلا تحقق ارادة غير متعلقة بشئ ثم يعرضها التعلق
ببعض الاشياء نعم اذا حصل تصور شئ قبل وجوده وترجح احد جانبي امكانه يحصل ارادة
مخصصة باحدهما فالترجيح مقدم على الارادة فالحاصل ان المختار متى كانت نسبة
المعلول اليه امكانية من دون داع مقتض لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع
كون المساوي راجحا فان تجويز ذلك من العاقل ليس الا قولا باللسان دون تصديق
بالقلب فذلك الداعي هو غاية الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب لانه
تام الفاعلية فلو احتاج في فعله الى معنى خارج عن ذاته لكان فيه قصان في الفاعلية
وسيعلم انه مسبب الاسباب وكل ما يكون سببا اولا لا يكون لفعله غاية اولى سوى
ذاته اذ الغايات كسائر الاسباب مستندة اليه فان كان لفعله غاية غير ذاته فان لم
يستند وجودها اليه لكان خلاف الفرض وان استند اليه فالكلام عائد فيما هو غائية
وداعية لصدور تلك الغاية حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته دفعا للدور والتسلسل
وقد فرض كونها غير ذاته هف فذاته تع غاية للجميع كما انه فاعل لها انتهى ثم قال
بعد فصل ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعال الله تع غير معللة بالاغراض والغايات
ووجد في اكثر السنتهم انه تع غاية الغايات وانه المبدء والغاية في الكلام الالهي الا الى
الله تصير الامور والى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد
من نفي التعليل عن فعله تع نفي ذلك عنه بما هو غير ذاته فهو كذلك لما سبق من انه
تام الفاعلية لا يتوقف فيها على غير ذاته لكن لا يلزم من ذلك نفي الغرض والغاية

عن فعله مطلقا فلذلك ان تجعل علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته علة غائية وغرضا
في الايجاد فان قلت العلة الغائية كما صرحوا به هو ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون
غير ذات الفاعل ضرورة تغاير المقتضي للمقتضي قلت كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى
الاعم منه الذي هو مطلق عدم الانفكاك مسامحة اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم
كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة
فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية ما يفاد لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل
او اعلى منها فانك لو فرضت الغاية امرا قائما بذاته وكان ذلك الامر مصدر فعل فلذاتي
له كان فاعلا وغاية فقد علم مرادهم من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير
نفس ذاته من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال نفع الى غير ذلك من الامور التي تترتب
على فعله تعالى من دون الالتفات اليها من جانب القدس واما الغاية التي هي علمه
بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيا له الى افادة الخير كما اشير اليه فهو مما ساق اليه
الفحص والبرهان ثم قال بعد فصل فان قلت الغاية وان كانت بحسب الشيئية مقدمة
على الفعل لكن يجب ان يكون بحسب الوجود متاخرا عنه مترتبة عليه فلو كان الواجب
فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتاخرا عنها كذلك
قلت تاخر الغاية عن الفعل وجودا انما يكون اذا كانت ارفع من الفاعل اما اذا كانت
مما هو ارفع منها فلا يلزم بل الغاية في الابداعيات مقدم عليها علما ووجودا باعتبار
وفي الكائنات يتاخر عنها وجودا وان تقدمت عليها علما ثم قال فان قلت اذا لم يكن

للواجب غرض فی الممکنات و قصد الی منافعها فکیف حصل منه الوجود علی غایة
من الاتقان و نهایة التدبیر و الاحکام و لیس لاحد انکار الآثار العجیبة و المنافع الحقیقیة
الحاصلة فی اجزاء العالم علی وجه ترتب علیه المصالح و الحکم کما یظهر بالتامل فی امارات
الآفاق و الانفس و منافعها التی بعضها بینة و بعضها غیر بینة و قد اشتملت علیه المجلدات
کوجود الحاسة للاحساس و مقدم الدماغ للتخییل و وسطه للتفکر و موخره للتذکرة و الحنجرة
للصوت و الخیشوم للاستنشاق و الاسنان للمضغ و الریة للتنفس و النفس لمعرفة الباری
الی غیر ذلک من منافع حرکات الافلاک و اوضاع مناطقها و منافع الکواکب سیما الشمس
و القمر مما لا تفی بذکرها الالسنة و الاوراق قلت الواجب تع و ان لم یکن فی فعله غایة
غیر ذاته و لا المبنیة مصلحة و المصالح التی نعلمه او لا نعلمه و هو اکثر بکثیر مما نعلمه لکن ذاته ذات
لا یحصل منه الاشیاء الا علی اتم ما ینبغی و ابلغ ما یمکن من المصالح سواء کانت ضروریة
کوجود العقل للانسان و وجود النبی للامة او غیر ضروریة و لکنها مستحسنة کانبات
الشعر علی الحاجبین و تقعیر الاخمص من القدمین و مع ذلک فانه عالم بکل خفی و جلی
لا یعزب عن علمه شئ کیف و غایة کل علة لما بعدها سبیلها هذا السبیل من انها لا
یجوز ان یعلل عللا لما دونها و ان یستکمل بمعلولها الا بالعرض و لا ان یقصد فعلا لاجل
المعلول و ان کان یعلمه و یرضی به فکما ان الاجسام الطبعیة من الماء و النار و الشمس و القمر
انما تفعل افاعیلها من التبرید و التسخین و التنویر بحفظ کمالاتها لا لانتفاع الغیر منها
و لکن یلزم انتفاع الغیر من باب الترشح کما قیل ایضا و للارض من کاس الکرام نصیب

وکذا المقصود من حرکات السموات من التحریکات لیس ہو نظام العالم السفلی بل ما یراد بہا من طاعة اللہ تعالی والتشبہ بالخیر الاقصی ولکن ترشح منہا نظام ما دون علی ما قیل فی الفرس

عالم بخروش لا الہ الا ہو است | غافل بگمان کہ دشمن ست او یا دوست
دریا بمحیط خویش موجے دارد | خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست

فالواجب تعالیٰ ایضا یلزم من تعقلہ لذاتہ الذی ہو مبدأ الکل خیر و کمال حصول الممکنات علی الوجہ الاتم والنظام الاقوم فہذہ اللوازم ہی غایات عرضیة ان ارید بالغایة ما یقتضی فاعلیة الفاعل وذاتیة ان ارید بہا ما یترتب علی الفعل ترتبا ذاتیا لا عرضیا کوجود مبادی الشر وغیرہا من الطبائع الہیولانیة انتہی کلامہ وبعد فہذہ حکایة ایراداتہ علی الشیخ الرئیس عقیب المقدمات المذکورة واذا عرفت ذلک فاعلم ان ما قال الشیخ من معنی القدرة فقد سلمناہ لکن لا نسلم ان من فعل فعلا لاجل نفع الغیر فہو مفتقر لم لا یجوز ان یکون صدور الفعل لاجل الغیر من الحکیم من حیث ہو حکیم واجبا ضروریا کوجوب صدور الافعال من الواجب بالایجاب وقد عرفت ان ہذا الوجوب لا یقدح فی الاختیار انتہی اقول فی جوابہ اولا انہ اذا سلم المعنی المذکور للغنی فی الاشارات فلا معنی لعدم تسلیم افتقار من فعل فعلا لاجل الغیر فانہ مسلوب عن معنی الغنی المذکور ضرورة وثانیا فان قولہ لم لا یجوز ان یکون صدور الفعل لاجل الغیر فاسد لاشعارہ بکون الواجب موجبا لا مختارا وہو باطل بالبرہان الحکمی کما تقرر فی محلہ ومن اراد التفصیل فعلیہ

برسالتنا فی تحقیق قدرۃ الواجب واختیارہ تعالیٰ وصیرورتہ مختارا بالاختیار الزائد المؤکد بالایجاب کما فی الحیوان الانسان وہو باطل ایضاً عند الحکماء والامامیۃ کما ہو مشروح فی مقامہ وثالثا ان الانکار من لزوم الافتقار فی تلک الصورۃ مکابرۃ محضۃ لا یستحق الاصغاء الیہ فان وجوب صدور الفعل من الحکیم من حیث ہو حکیم لا ینافی الافتقار کما فی افعالنا الاختیاریۃ الصادرۃ عن الحکمۃ والمصلحۃ فانا نفتقر الی اشیاء عدیدۃ فیہا من الرویۃ والتخیل والشوق والارادۃ والعزم والقوۃ المحرکۃ والآلات کما فصل فی محلہ وعدم القدح فی الاختیار بالوجوب لا یرفع الافتقار ولعلہ اشتبہ علیہ الافتقار بالاختیار وظنہما متنافیین او متضادین وہو کما تری ورابعا فقد جعل الحکماء افعالہ تعالیٰ صادرۃ بالحکمۃ والعنایۃ الا تری الی عبارۃ الاشارات لا تجد ان طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الکلی فی العلم السابق مع وقتہ الواجب اللائق لفیض منہ ذلک النظام علی ترتیبہ وتفاصیلہ معقولا فیضانہ وہذا ہو العنایۃ وہذہ جملۃ ستہدی الی سبیل تفاصیلہا انتہی وقال سلطان الحکماء والمتکلمین نصیر الطوسی فی قواعد العقائد عند اہل السنۃ انہ لا یجب علی اللہ شیٔ ولا یقبح منہ شیٔ ولا یفعل شیئا لغرض البتۃ فان الفاعل لغرض مستکمل بالغرض ولا یجوز علیہ تعالیٰ الاستکمال والمعتزلۃ قالوا انہ تعالیٰ یفعل لغرض یتکمل بہ غیرہ لا ہو والا لکان فعلہ عبثا والعبث قبیح والحکماء قالوا ان علمہ بما فیہ المصلحۃ سبب صدور ذلک عنہ وہو بوجہ قدرتہ وبوجہ علمہ وبوجہ ارادتہ من غیر تعدد فیہ الا باعتبار القیاس العقلی ویسمون تلک الارادۃ بالعنایۃ انتہی فلا ادری بعد ذلک کیف اسبل

الی توجیہ الایراد علی الحکماء فی کلامہ بل قد ظہر ان ایرادہ مما یدل علی عدم درکہ لحقیقۃ مذاہبہم او تعصبہ علیہم وخامساً ان لفظ الوجوب یطلق علی معان مختلفۃ ولکن الظاہر بقرینۃ اقترانہ بالحکیم انہ اراد بہ مصطلح الاصول وقد افصح عنہ الحکیم الاجل الطوسی فی شرح الاشارات بقولہ واعلم ان القائلین بالوجوب والحسن والقبح العقلیین یعرفون الحسن بانہ کل فعل یقتضی استحقاق مدح اولا استحقاق ذم فان اقتضی الاخلال بہ مع ذلک استحقاق ذم فہو واجب والا فلا والقبیح بانہ کل فعل یقتضی استحقاق الذم انتہی وہذا المعنی مما لا ینکرہ الحکماء بل قد ذہبوا الیہ علی ما صرح بہ الحکیم الاجل الطوسی فلا یرد علیہم ایراد بالوجوب الیہ اصلا کما توہم ثم لاریب فی ان البحث ہہنا انما ہو فی الوجوب علی اللہ ولا مساغ فیہ لمعنی استحقاق الثواب قطعا لاستحالۃ اطلاقہ علی الذات الواجبۃ وافعالہ قال فخر المحققین فی حواشیہ علی شرح التجرید الجدید لو فسر الواجب بنوع فعل یستحق تارکہ الذم من غیر ملاحظۃ خصوصیۃ الفاعل صح اطلاق الواجب علی اللہ من غیر غائلۃ عند الجمیع وکذا اذا فسر بالموافق لمقتضی الحکمۃ وما ترکہ مخل بمقتضاہ والزجر عن القبائح واجب علی اللہ بالمعنی الاول وہو ظاہر وکذا بالمعنی الثانی ولا یصح اطلاقہ علیہ بمعنی ما یستحق تارکہ العقاب وقد صرح الشیخ العلامۃ جمال الدین حسن بن المطہر الحلی بالمعنی المراد فی شرح قواعد العقائد انتہی ح فادخال لفظ العقاب والثواب ہہنا کما قد وقع منہ مما لم یقع علی وجہ الصواب ولعلہ من طغیان القلم واللہ اعلم وسادساً لعلہ حسب التمسک بالوجوب جنۃ واقیۃ من سعی التردید فی الاولویۃ فی ایصال النفع الی الغیر علی ما سبق تفصیلہ فی کلام

الرئیس ولم یحتسب انه لا ینجیه بل الوجوب یوکد الاولویۃ والاختیار والغرض والافتقار الا
ان یرجع فیه الی مسلک الحکماء الکبار کما قد لوحنا الیہ فافہم ثم قال ویقال نفع الغیر
کاف لرجحان صدور الفعل من الحکیم وان لم یکن للحکیم فائدۃ ومنفعۃ عائدۃ الی نفسہ
وما الدلیل والبرہان علی امتناع ذلک انتہی اقول ہذا مما تضح بطلانہ بالتدبر فی کلام
الشیخ الرئیس فلا فائدۃ فی اعادتہ ثم قال وایضاً یمکن ان یقال لا شک ان فعل اللہ
غیر ذات اللہ تعالی فان کان صدور الفعل من اللہ وعدم صدورہ مساویین لزم الترجیح
بلا مرجح وان کان صدورہ اولی بالنظر الی ذاتہ وکمالاً فہو مفتقر فی حد ذاتہ الی تحصیل
تلک الاولیۃ فلا یکون غنیا فما ہو جوابکم فہو جوابنا فان قیل صدورہ منہ ضروری قلنا
فح یکون فاعلاً بالایجاب وہذا وان کان مذہبکم علی ما ہو المشہور لکن المحققین منکم یابون
عن ذلک ویثبتون لہ تعالی القدرۃ والاختیار علی انا نقول ح لا معنی لاثبات الغائیۃ کما
عرفت فی المقدمۃ الثانیۃ وایضاً نقول فح لم لا یجوز ان یکون صدور الفعل للغائیۃ من
الواجب ایضاً ضروریاً کما قلنا انفاً انتہی اقول اولاً ہذا اذا تاملہ الاذکیاء فیاذنون
بانہ لیس ایراداً علی الشیخ الرئیس بل کانہ اعادۃ لکلامہ بلفظ آخر لان اولویۃ صدور الفعل
وعدمہا انما یرجع الی اثبات الغرض وعدمہ فیکون محصلہ ہو صدور الفعل منہ اما لغرض
ام لا والثانی یستلزم العبث والترجیح من غیر مرجح والاول لا یخلو اما ان یرجع الی
الفاعل والی غیرہ وقد ابطل کلا الشقین وتلی علیک تفصیل المسألۃ ولعلہ زعم المسألۃ ہہنا
ان کل فاعل بالارادۃ والاختیار مستکمل فلا یکون الواجب فاعلاً بالارادۃ والاختیار

والا فيكون مستكملا بفعله فالزم على الحكماء يكون الواجب مستكملا بفعله فلا يكون غنيا او
موجبا وليس كذلك بل المسالة ان كل فاعل بالارادة والاختيار لغرض فهو مستكمل
وليس الواجب كذلك فيكون فاعلا بالارادة والاختيار لا لغرض فذاته الخبير القدير
بذاته فاعل وغاية من جهتين الا ترى الى عبارة المحاكمات على شرح الاشارات
للفاضل الرازي بان قول الامام ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله
منظور فيه لان المقصد ليس هذه المسالة لما تبين فى النمط السابق من ذهابهم الى
انه تعالى مختار فلابد من القول بارادته فلو كان كل فاعل بالقصد والارادة مستكملا
بفعله لزم ان يكون البارى تعالى مستكملا بفعله وانه محال بل المقصد ان كل فاعل لغاية
مستكمل بفعله واللازم منه هو ان لا يكون البارى تعالى فاعلا لغاية لا انه لا يكون فاعلا
بالقصد والارادة حتى يكون موجبا وقال ايضا المبدأ العالى اما تام بذاته وهو البارى تعالى
واما لعلة وهو سائر المبادى العالية ولما ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل بفعله فالمبدأ
العالى لا يفعل لغرض فى السافل وهو محال واما المبدأ الحق فلا غاية لفعله اصلا بل
هو غاية لجميع الاشياء لان الصادر عنه اما ان يكون صدوره لغيره او يكون صدوره
لذاته والاول باطل والا لزم الاستكمال بالغير فتعين ان يكون صدوره لذاته فيكون هو
مالا لشئ ولا معنى للغاية الا هذا وايضا لما كان فاعلا لذاته تام الفاعلية لم يكن فاعليته
الا من ذاته والعلة الغائية هى التى منها فاعلية الفاعل فهو اذ قد يكفى فى الفاعلية يكون
غاية بالضرورة وكما ان منه الاشياء كذلك لاجله الاشياء وقال ايضا لما كان الفاعل

نفس الغاية وهو فاعل لكل شيء لكن انما يثبت ان الفاعل نفس الغاية لو ثبت ان الفاعل
لغرض مستكمل كما ذكرنا لا يقال لما كان الفاعل نفس الغاية فتعليل كونه غاية بكونه فاعلا
تعليل الشيء لنفسه لانا نقول الاتحاد في الوجود والتعليل يجب التغاير في العقل فلا
محذور انتهى.

وثانيا ان هذا الايراد هو الذي اشار اليه الرئيس في الاشارات من استلزام
التخلف من عدم كونه غنيا وملكا ولكن الجناب غفران مآب لما لم يمهله مشاغل الفقه والاجتهاد
وارشاد العامة من العباد لامعان النظر في غامضات المسائل الفلسفية مرّ عنها غافلا
او متغافلا فلا الا ترى الى تقرير دليله في المحاكمات للرازي تقرير الدليل ان يقال
لو كان فاعلا بالقصد والارادة لكان ذلك الفعل اولى به من الترك فانه لو تساوى
الفعل والترك بالنسبة اليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك ولو كان ذلك الفعل
اولى به من الترك فهو يطلب تلك الاولوية ويحصلها بذلك الفعل ولو كان كذلك لكان
مستكملا بفعله ولو كان مستكملا بفعله يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا انتهى
فليعلم ان محصل الايراد في هذا المقام ان المنفي من الواجب انما هو الارادة الزائدة
الحيوانية لاستلزامه المحالات والمثبت المختار هو الارادة والاختيار الذي هو عين
الذات الواجبية حقيقة على ما في فصوص الحكيم الفارابي من قوله واجب الوجود علم
كله قدرة كله ارادة كله فلا تنافي بين الحكمين من المحاكمات على ما يمكن ان يتوهم وان
ظهر ان شقي الاولوية وعدمها على ما في الاعتراض مرتفعان اذا كان الغرض والغاية

من الفعل والارادة والاختيار عين ذات الفاعل الجاعل الغنى الملك الحق المبين واما كيفية
صدور الفعل على هذا التقدير فقد مر الجواب عنه فى كلام الشيخ من العناية ولما لم يكن
تسهيل فهم هذه المقاصد من الفلسفة الالهية على هؤلاء القوم فلا نبالى بالتكريرات اذا
رأيناهم يبادون من مكان سحيق ولا يالون لطلب الدقيق فلا باس اذا شرحناه من
كلام الفاضل الرازى فى المحاكمات حيث قال فى شرح الكلام الاشارات المنقول
اولا من قوله لا تجدان طلبت مخلصا الخ كان سائلا يقول قد علمنا ان المبدا الاول
لا يفعل لغرض فى السافلات ولا شك ان صدور الموجودات على الترتيب والنظام
اللائق بها ليس بحسب الطبيعة والجزاف والاتفاق فصدورها من المبادى العالية على
ذلك الوجه باى وجه يتصور اجيب بان ذلك لعناية البارى بها وهى تمثل ذلك النظام
اللائق فى العلم السابق فان البارى حاضر لسائر الموجودات مع اوقاتها المترتبة حتى
انه حاضر لكل موجود موجود فى وقته فتلك الموجودات فائضة عنه فى اوقاتها كما هى
حاضرة وقال العلامة الحلى فى كشف الفوائد فى شرح قواعد العقائد قالت الحكماء ان علمه تعالى
بما يشتمل عليه الفعل من المصلحة سبب لصدور ذلك عنه لانهم نفوا الارادة والغرض عنه تعالى
فوردعليهم وجود العالم على نظام الاكمل فلو لم يكن لغرض وغاية امتنع وقوعه دائما كذلك
وتخلصوا بان علمه باشتماله على المصالح والغايات سبب لايجاده عنه فان العلم الفعلى هذا شانه
وعلمه تعالى فعلى بالفعل لا انفعالى وهذا العلم الفعلى من حيث انه مبدا للفعل قدرة ومن حيث
تعلقه بالموجودات على الوجه الاصلح ارادة والارادة هى العناية ولا تعدد ههنا الا باعتبار

القیاس العقلی انتہے کلامہ واما مسئلہ علم الواجب جل شانہ فسیاتی تحقیقہ ان شاء اللہ
العزیز الحکیم وثالثاً فقد کان ہذا الوہم مع الجواب عنہ المذکور ا فی کتاب عین
الیقین للعلامۃ العارف مولانا محمد محسن الکاشانی ولکن ہذا الجناب انی لہ فرصۃ
تبسیط النظر علی تلک المجلات والتطلع الی تلک التحقیقات ہذہ عبارتہ توقف ظہورہ
سبحانہ ذاتا وصفۃ علی فعلہ تعالی لاینافی غناءہ الذاتی لان فعلہ وانکان امرا غیر
ذاتہ من وجہ ولکنہ موجود بوجودہ واجب بوجوبہ غنی بغناہ وہو سبحانہ مستقل فی
افادتہ فہو من حیث استغنائہ بہ سبحانہ واستنادہ الیہ لایمکن فرض عدمہ ومن
حیث فقرہ فی حد نفسہ لاشئے محض لاتعلق بہ اضافۃ ولا مظہریتہ فبالحقیقۃ ظہورہ
ذاتا وکمالا وانما ہو بذاتہ لان الغیر من حیث ہو غیرہ من حیث اعتبارہ فی
نفسہ غیر موجود ومن حیث ہو اثر من آثارہ ولمعۃ من انوارہ مرتبط بہ بل لیس
امرا ورا ذاتہ علی ما دریت وہو من ہذہ الحیثیۃ متعلق للاضافۃ ومظہر لجمالہ وکمالہ
وبہذا الاعتبار ہو کالاضافۃ الیہ حاصلان من نفس وجودہ ونفس جودہ بلا مدخلیۃ
شئے آخر فیہ انتہے وسیاتیک مزید التوضیح فیہ ان شاء اللہ ورابعاً انہ بقی
ہہنا شق آخر وہو ان صدور الفعل منہ تعالی لابتہاجہ بذاتہ الذی ہو عین ذاتہ و
بافعالہ من حیث صدورہا منہ لا لغرض وغایۃ حتی یستلزم سوال الاولیۃ و
عدمہا وقد اشرنا الیہ فیما سبق قال صدر المتالہین فی کتاب المبدء والمعاد ولما
علم ذاتہ تعالی الذی ہو اجل الاشیاء باجل علم یکون مبتہجا بذاتہ اشد الابتہاج ومن

یبتہج بشئ ابتہج بجمیع ما یصدر عن ذلک الشئ من اجل انہ یصدر عن ذلک الشئ فالواجب
یرید الاشیاء لا لاجل ذواتہا من حیث ذواتہا بل لاجل انہا صدرت عن ذاتہ تعالے
فالغایۃ بہذا المعنی فے الایجاد نفس ذاتہ تعو وکل ما کان فاعلیۃ لشئ علی ہذا السبیل یکون
فاعلا وغایۃ معا لذلک الشئ ولو کانت اللذۃ فینا شاعرۃ بذاتہا وکانت فاعلۃ و
غایۃ معا ووجدنی کلامہم من ان العالی لا یرید السافل ولا یلتفت الیہ فی فعلہ
والا لزم ان یکون وجودہ لہ اولی من عدمہ والعلۃ لا تستکمل بالمعلول لا ینافی ما ذکرنا
اذ المراد من الارادۃ والالتفات المنفیین عن العالی بالقیاس الے السافل ہو ما یکون
بالذات لا بالعرض فلواجب الواجب معقولہ وارادہ لاجل کونہ اثرا من آثار ذاتہ
ورشحا من رشحات فیضہ لا یلزم ان یکون وجودہ لہ بہجۃ وخیرا بل بہجۃ انما ہی بما ہو محبوبہ
بالذات وہو ذاتہ المتعالیۃ التی کل کمال وجمال رشح وفیض من جمالہ وکمالہ فلا یلزم
من احبابہ تعو وارادتہ لہ استکمالہ بغیرہ لان المحبوب المراد بالحقیقۃ نفس ذاتہ انتہی وانی
قد بالغنا فی تکریر ہذا الدرس بعبارات رائقۃ متنوعۃ فقد ابلغنا فی البلاغ ولم یبق
للشک فی نفس الامر مساغ ولا علینا اذ لم یفہموا ولم یہتدوا فیشککوا ویتشککوا ومن اللہ
التوفیق ء قال وایضا الواجب محتاج فی ایجاد حادث الی امر حادث آخر واستعداد
مادۃ کما قلتم والاحتیاج فی الفاعلیۃ غیر مستلزم للنقصان فکیف یکون الاحتیاج
فیہا الی الغرض مستلزما لہ وہکذا الکلام فی ایجاد العرض الی المحل والکل الے الجزء
اقول العجب انہ لم یفرق بین احتیاج الفاعل والقابل فان الحوادث الزمانیۃ

مفتقرة الى المادة والمدة على ما برهن فی مقامه لنقص فی ذواتها وقابلیتها فیحتاج الی
الاستعدادات الهیولانیة فی قبول فیض الوجود من المبدا الفیاض لا لنقص فی فاعلیته
لانه تام وفوق التمام ہذا فی الکائنات دون المبدعات والمتکیفیات وہذه مسألة مشهورة
من الحکمة کثر دورانها علی الالسن والاقلام وتناولته ایدی الطلبة والاعلام فما یفاء
علی زمان یعترض فیه علی مثل الشیخ الرئیس من ظهرت مباینته ومنافاته اومنافرته
ومناواته من الفلسفة الی ہذا الحد علی الخواص والعوام قال واما ما قال المحقق الطوسی
من ان قوما من المتکلمین یعللون افعال الباری تعالی بالحسن اه فلا ینافی ما ذکرناه لانه
لیس مرادہم ان الله یفعل الحسن بجلب منفعة المدح او للخوف والحذر عن توجه الذم
بسبب ترکه بل مرادہم ہو ما ذکرنا من ان صدور الحسن عن الحکیم الغنی واجب وعدم
صدوره ممتنع مطلقا لیس الباعث له علی الصدور والعلة الغائیة جلب منفعة المدح
الی نفسه والحذر عن الذم لیلزم ما الزم علیهم الشیخ واتباعه والمراد ان ایصال النفع
الی الغیر حسن کاف لرجحان صدور الفعل عن الحکیم وان کان بالنظر الی الحکیم وذاته
صدور الفعل وعدمه متساویین وہذا بناء علی ان الرجحان کاف فی صدور الفعل کما
مر ذکره غیر مرة وقد ظهر من ہہنا ان ما قال الشیخ فما اقبح ما یقال من ان الامور العالیة
اه کلام اقناعی لا یقتال لمثله الاذکیاء وایضا ظهر وہن ما قال الشیخ فی بیان معنی
الجود فلا نطول الکلام بذکره اقول قد تکلمنا علی معنی الحکمة والوجوب فیما قبل فتذکر ثم
نقول ہہنا فیه اما اولا فانا نسلم انه لو لم یفعل ہذا الحسن لکان یتوجه الیه الذم ام لا

والاول يرجع محصله الى انه فعله ليحترز عن توجه الذم اليه فيعود السوال ويبطل
الاعتلال وعلى الثاني فيفسد اعتقاده بالحسن والقبح العقليين وقد آمن به وثانيا ان
صدور الفعل عنه لا يخلو من ان يكون بالذات او بالغير والاول واضح البطلان والا لزم
تعدد الواجب والثاني ليس الا ممكنا بالذات ويستحيل ترجيحه الى احد الجانبين الا لمرجح
لبطلان الترجيح من غير مرجح على تسليمه ايضا مرجح فيعود السوال في المرجح ويؤل
الى النقص والاستكمال كما اوضحه الرئيس وثالثا ان قوله بعد الاعتلالات الكثيرة
اللاطائلة والمراد ان ايصال النفع الى الغير حسن اه لا محصل له اصلا فانه اعادة لاصل
دعوى المتكلمة وهو غير مفيد في مقام الاستدلال تبته ورابعا انه اذا كان مولعا
بالاعتراض واغلا في القدح على الحكماء الاجلاء وقد كان قاصرا عنه بنفسه فلم لم
ينظر الى الاسفار الحكمية ولم لم يستعن في تحصيل هواه بها ليظفر ببعض الشكوك والشبهات
القوية عليهم الاثر الى كلام الفاضل مرزا جان الباغنوي في حاشية المحاكمات
على شرح الاشارات على قول شارحه الحكيم الاجل الطوسي فانه ان فعل كان ما هو
حسن في نفسه حاصلا آه اقول فيه بحث لانه ان اريد ان من يفعل الفعل لانه حسن كان
يحصل له من فعله الحسن صفة حقيقية على ما يدل عليه قوله ويظهر من ذلك ان تانك
الصفتين قد يستفيدها ذلك الشئ من فعله فذلك غير مسلم بل لم يكن ههنا الا كون
فعله حسنا فلم يكن الا الحسن كان صفة لفعله بالذات وكان وصفا للفاعل بالعرض على
طريق وصف الشئ بحال متعلقه وان اريد ان نفس الفعل متصف بالحسن فاللازم افتقاره

فی تحصیل حسن فعله الی ان یفعل حتی یتصف الفعل بصفة الحسن و ذلک لاینافی الغنی
فان قلت نختار الاول ونقول لاشک ان من یفعل فعلا حسنا صار متصفا بانه مستحق
للمدح و استحقاقه للمدح صفة کمال حقیقی له قلت استحقاق المدح لانسلم انه صفة حقیقیة
بل ہو صفة عارضیة للشئ بالقیاس الی المدح انتہی کلامه اقول ان ہذا الفاضل
لاعتیاده بالتشکیک لم یتدبر فی عبارة الاشارات وشرحه من قوله اعلم ان الشئ
الذی انما یحسن به آه فان محل النزاع ہو قول المتکلم باستفادة الواجب اولویة فعله
ولا علاقة بها لایراده ہذا لانه لایخلو اما ان یستفید الاولویة علی ذاک التقدیر ام لا
وعلی الثانی فثم الوفاق وعلی الاول فیلزم النقصان فیه تعالی کما قرره ثم سلک
طریق المکابرة فی انکار کون استحقاق المدح بالفعل الحسن صفة حقیقیة للفاعل وجعله
صفة اضافیة بالقیاس الی المدح ولم یدر ان المدح ربما یتاخر وقوعه عن نفس الاستحقاق
بل یمکن ان لایتحقق المدح اصلا مع تحقق الاستحقاق فی نفس الامر فلا یکون من
الاضافیات حقیقة وہو ظاہر وخامسا قوله لایغتال بمثله الاذکیاء انما تقلد فیه
الفاضل العلام الفخر الرازی الذی وضع ہذا الکتاب لقدحه فانه قال فی شرح الاشارات
بعد التشکیکات الکثیرة علی کلام الرئیس ہہنا فظہر ان الحجة غیر برہانیة ولکنہا خطابیة
من باب الطامات انتہی ولکن قال الحکیم الاجل الطوسی بعد طرد تلک الشکوک وتحقیق
الحق والحکم بان ہذا البیان اقناعی من باب الطامات ولیس مفوض الی من نظر
فی الکلامین والصفت انتہی ثم لایذہبن علیک ابطال شبہة المتکلم من کون الفعل

حسنا فی نفسه قد وقع مرارا فی شرح الاشارات للحکیم الطوسی قد اعرضنا عن نقلہ بجلہ
روما للاختصار والحق ان کون الفعل حسنا فی نفسہ لا یرفع السوال اصلا لان للسائل
ان یعود ویقول ان ایصال النفع الی الغیر وان کان حسنا فی نفسہ ولکنہ لا یخلو
اما ان یکون اولی بالنظر الی الواجب ام لا ویجری الکلام فی الشقین کما تقرر غیر
مرۃ واوضحہ فی شرح الاشارات القدیم بقولہ لا یقال لم لا یجوز ان یقال الفاعل
بالارادۃ انما فعل ذلک الشیٔ لانہ فی نفسہ حسن لا لانہ یستفید منہ کمالا ونفعا او
یقال انما فعلہ لنفع عائد الی الغیر لانا نقول الاتیان بذلک الحسن نتزہہ ویمجدہ
وعدم الاتیان بہ یوقعہ فی استحقاق الذمّ ح یعود الاشکال و لما ثبت
ان کل فاعل بالارادۃ فانہ مستکمل بما یفعلہ ثبت انہ لا یجوز ان یفعل العالی لاجل
السافل شیئا والا لکان العالی متکملا بالسافل فیکون الشریف متکملا بالخسیس
وہو محال انتہے وسادسا ان قولہ بکفائۃ الرجحان غریب منہ لانہ قد اقیم البرہان
علی بطلان الاولویۃ الذاتیۃ وقد شیّدناہ فی کتاب المشاہد وان الشیٔ مالم یجب
لم یوجد فہو فی ہذہ المجادلۃ قد صدف عن مناہج الحکمۃ والبرہان کثیرا کثیرا

تذییل جمیل

ثم ان الفاضل الشیرازی قد زعم فی حاشیۃ المحاکمات علی شرح الاشارات
تبعا للعلامۃ الفخر الرازی ان الحکماء (میرزاجان ۱۲) لا یقولون بالحسن و القبح العقلیین علی خلاف

شرح الاشارات للحكيم الاجل الطوسي والمحاكمات للفاضل القطب الرازي وبناه على شبهة
غير وثيقة محصلها ان القول بالحسن والقبح العقليين ينافي مسلكهم من نفي الغاية والغرض
عن فعله تع لان الواجب قد فعله ح لاستحقاق المدح والاحتراز عن الذم وهو المعنى
بالغرض والغاية اقول فيه نظر لانه قد تقرر من الفرق بين الغائية والعلة الغائية
وقد تكرر استحالة كون فعله معللا بالعلة الغائية بوجوه واضحة لم يبق ريب لذي دراية
اصلا وح فكيف يسلم كون فعله معللا باستحقاق المدح ولكنه لا ينافي صدور الفعل
الحسن منه فان الحسن صفة ذاتية لازمة لذلك الفعل فيكون مجعولا بالعرض كجعل
اللوازم تبعا لملزوماتها وقد صدر منه تع بالحكمة والعناية فلا يلزم المنافاة بالمعنى كما
قدم تقريره غير مرة ولذلك استند الحكيم الاجل الطوسي في مسألة عدم اخلال الواجب
بالواجب في عدم فعله القبيح بالحكمة والعناية حيث قال في قواعد العقائد ان الواجب
لا يخل بالواجب العقلي ولا يفعل القبيح العقلي البتة وانما يخل بالواجب ويرتكب القبيح
جاهل ومحتاج وقال العلامة الحلي في شرحه قالوا يمتنع من الله ان يفعل قبيحا او يخل
بواجب لان حكمته ينافي ذلك فان فاعل القبيح والمخل بالواجب اما ان يفعل ذلك
مع علمه او لا والثاني جهل والله منزه عنه والاول يلزم منه اما الحاجة او السفه وهما
منتفيان عنه انتهى ثم من غرائب الاتفاق ان الفاضل الشيرازي مع اشعريته قد
وافق المعتزلة في هذه المسألة وذهب الى كون افعاله تع معللة بالاغراض هذه عبارته
في حواشي المحاكمات قال الفاضل ان فعله تع ان كان معللا بغرض تحصيل المدح ودفع

الذم والا لکان سفہا ولہذا کان المعتزلۃ القائلون بالحسن والقبح العقلی اثبتوا الفعلہ تعالیٰ
غایۃ وغرضا انتہی ثم اقول کیف لا یقول الحکماء بالحسن والقبح العقلیین وقد بنی شطر
فلسفتہم وہو الحکمۃ العملیۃ باقسامہا من تہذیب الاخلاق وسیاسۃ المنزل وسیاسۃ
المدن علیہ کما لا یخفی علی من نظر الی کتاب الطہارۃ للحکیم العظیم علی بن مسکویہ
رحمہ اللہ وکتاب آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ للحکیم اللاثانی المعلم الثانی وغیرہ والیہ
اشار الحکیم الاجل الطوسی فی نقد المحصل بعد ما ذکر کلام المحصل من ان الحسن والقبح
قد یراد بہما ملائمۃ الطبع ومنافرتہ وکون الشیء صفۃ کمال ونقصان وہما بہذین المعنیین
عقلیان وقد یراد بہ کون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم وہذا المعنی شرعی
عندنا خلافا للمعتزلۃ ہذہ عبارۃ نقدہ المعتزلۃ لا یخالفون فیما ذکرہ انما الخلاف فی
فی معنی الحسن والقبح بوجہ آخر وہو ان کون الافعال موجبا للمدح او الذم عقلی ام شرعی
والمعتزلۃ یدعون ان الحکم بکون العدل والصدق حسنا وبکون الظلم والکذب قبیحا بہذا
المعنی ضروری ولہذا کان المعترفون بالشرائع وغیرہم جمیعا معترفین بذلک متفقین
علیہ انکرہ اہل السنۃ وقالت الفلاسفۃ ان الحکم بذلک یقتضی العقل العملی فان الاعمال
لا تنتظم الا بعد الاعتراف ولیس فی الوضوح عند العقل النظری کالحکم بان الکل اعظم من الجزء
انتہی وانما نقلنا ہذا الکلام ہکذا وان کان الغرض من قول الفلاسفۃ فقط لیکون الناظر
علی بصیرۃ فی نفس المسألۃ فافہم ولما استراح القلم من وقائع الشکوک علی کلام
الرئیس فحان لنا ان نضرب قدما فی طرد الاوہام عن کلام صدر فلاسفۃ الاسلام

فاعلمن انہ قال فی عماد الاسلام واما ما قال بعض المتفلسفین فی اول کلامہ المنقول منہ فالواجب تعریریدا الاشیاء لا لاجل ذواتہا من حیث ذواتہا بل لاجل انہا صدرت عن ذاتہ الخ فغیر محصل المعنی لان الارادۃ لا تکون الا قبل الفعل فانہا داعیۃ الی الفعل موجبۃ لہ فکیف یکون الارادۃ معللۃ بصدور الفعل المؤخر عنہا انتہی اقول العجب انہ لم یفرق بین ارادۃ الواجب والارادۃ الحیوانیۃ وقد فصلہ صدر المتالہین فی شرح الہدایۃ الاثیریۃ فی فصل ان واجب الوجود مرید للاشیاء وجواد وقال فی کتاب المبداء والمعاد والارادۃ فینا شوق متاکد یحصل عقیب داع ہو تصور الشیء الملائم تصورا علمیا او ظنیا او تخییلیا موجب لتحریکیا لاعضاء الآلیۃ لاجل تحصیل ذلک الشیء وفی الواجب لبراءتہ عن الکثرۃ والنقص ولکونہ تاما وفوق التمام یکون عین الداعی وہو نفس علمہ الذی ہو عین ذاتہ بنظام الخیر فی نفس الامر المقتضی لہ انتہی فالارادۃ التی ہو قبل الفعل انما ہو الارادۃ الزائدۃ الحیوانیۃ فقیاس الارادۃ الواجبیۃ التی ہی عین ذاتہ تعالی علیہا لا یکون الا مغالطیا فلا تغفل قال واما قولہ فذلک الداعی ہو غایۃ الایجاد وہو قد یکون نفس الفاعل آہ وہو باطل کما عرفت فی المقدمۃ الثالثۃ انتہی اقول وقد اسمعنا ما فی المقدمۃ الثالثۃ من التنبیہات علی الزلات فتذکر قال قولہ کل ما یکون سببا اولا آہ مقدوح بما عرفت من عدم صلاحیۃ الشیء لکونہ غایۃ لنفسہ اقول قد مر فیہ فلا نعیدہ قال قولہ اذ الغایات کسائر الاسباب الخ ہذا انما یتم لو کان الغایات باسرہا مستندۃ الی الباری تعالی لم لا یجوز ان یکون بعض الغایات من افعال

العباد من آثار بعض الاشیاء الاخر ونحو ذلک غیر مستندة الی الباری تعـ وہذا کجلوس
الملک علی السریر من غایۃ صنعۃ النجار للسریر والحال ان جلوس الملک علی السریر لیس
من فعل النجار وہکذا لوازم الماہیات والوجودات للاشیاء فانہا یستند الیہا فیجوز ان
یخلقہا اللہ لاجل تلک اللوازم بلا محذور وسلمنا لکن لم لایجوز ان یکون بعض الافعال
مقصودة بالذات ویکون ہذہ غایۃ لبعض الافعال الاخر الاتری ان غایۃ الحرکۃ ملاقات
الحبیب مثلا وغایۃ ملاقات الحبیب ہی سرور القلب وسرور القلب مقصودة بالذات
فعل وغایۃ معا وہذا مما اعترف بہ المتفلسف ایضا انتہی اقول فیہ انہ لایفرق بین
الغایۃ الذاتیۃ والغایات العرضیۃ وقد کان مشروحا فی کلام صدر المتالہین الذی نقلہ
من قلمہ فیما قبل من قولہ قلت الواجب تعـ وان لم یکن فی فعلہ غایۃ غیر ذاتہ آہ ولعمری
لو تدبر واجتہد فی فہم تمام کلامہ من قولہ ہذا اذ الغایات کسائر الغایات مستندة
الیہ الے قولہ کما انہ فاعل لہا لکفاہ ووقاہ من الاقتحام فی ہذہ الوساوس اللتی لاطائل
تحتہ قطعا ہیہات انوار الہدائیۃ کانت لامعۃ مشرقۃ من کلام الصدر البدر ولکن بوسات
الاعتراضات علیہ غالبۃ مدیدة وعیون العناد حدیدة فاین الانصاف والتحی عن
الاعتساف والی اللہ المشتکی والیہ الرجعی قال قولہ فلک ان تجعل علمہ بنظام الخیر
الذی ہو عین ذاتہ الخ ان کان مرادہ ان الواجب تعـ لما کان علیما حکیما یجب ان یصدر
عنہ جمیع ما ہو اصلح عند اللہ بحسب علمہ الازلی الذی ہو عین ذاتہ وہذا الوجوب قد
عرفت انہ لاینافی الاختیار فہذا لیس بمضر لنا فان مرادنا من کون فعالہ تعالی معللۃ

بالغایات والمصالح کما عرفت انما ہو ان صدور الافعال لاجل ایصال النفع الی الغیر من
الواجب تعالی واجب بالنظر الی الحکمة والعلم والاستغناء اوراجع وان کان مراده ان علمه
الذی ہو عین ذاته غایة لصدور الفعل عنه فقد عرفت ان ذات الفاعل لا یصلح لان
یکون غایة لفعل نفسه انتہی اقول فیه ان ہذا الفاضل لیته اقتصر علی جملة الشق
الاول الی قوله انه لا ینافی الاختیار لئلا یظہر تجاوزه عن الحق والحقیقة ولکنه تأبی
عنه وانحدر الی غلط الاول من ان صدور الافعال عنه تعالی لاجل ایصال النفع الی
الغیر وقد کشفنا ما فیه من الایرادات والاشکالات والمحالات فتذکر وکذا الشق الثانی
یلوح علیه اشراق الحق کما قد شرحناه فیما قبل وقلنا ان الاستیحاش من کون ذات
الفاعل غایة لفعل نفسه دلیل علی عدم تمارسه بالدقائق الحکمیة قال قوله کیف
ولم یقم برہان ولا ضرورة علی ان الفاعل یجب ان یکون غیر الغایة اقول کون الشیء غایة
لفعل نفسه اذا حمل علی سبیل الحقیقة غیر مفہوم المعنی کما عرفت فلابد علیه اولا من
بیان معناه حتی ننظر فی صحته وبطلانه انتہی اقول قد افرغنا الجد والجہد فی تفہیم معانی
الغایة واطلاقاتها ومباحثها فان لم تفہم تلک المعانی والمطالب سلک سبیل
المکابرات فما علینا الا البلاغ قال قوله فانک لو فرضت الغایة امرا قائما بذاته
آه لاقسمن علیک ایها العاقل بالله العظیم ہل تعرف لتلک العبارة معنی محصلا وہل
ہذا الا من قبیل ان یقال انک لو فرضت البیاض امرا قائما بذاته وکان ذلک البیاض
مصدر آثار السواد ایضا لکان بیاضا وسوادا معا اقول اقسم بالله ایها الفاضل المتکلم الاول

انک تتجافی جنوب تعقلک من اتحاد الفاعل والغایۃ لعدم استیناسک بدقائق علم
مابعد الطبیعۃ کما تنفر عنک فہمک من کون الحقیقۃ الواجبیۃ وجودا وموجودا ومن
المراتب الثلثۃ للوجود وتمثیلہ بمراتب الضوء علی الوجہ المشروح فی شرح الفصوص وغیرہ
وکانک لم تسمع لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ ولیس لک شبہۃ فضلا عن حجۃ
علی کون تلک الاشیاء والمفاہیم متبائنۃ فی المصادیق علی سبیل الکلیۃ الا تمسک
بالعرف العام وقد اوہنہ الشیخ الرئیس فی التعلیقات والمحقق الدوانی فی الحاشیۃ
القدیمۃ علی شرح التجرید الجدید ورسالۃ الزوراء وغیرہ ثم العجب کیف لم تعقل
ان الصدر العظیم قد افرغ الوسع فی تفہیم اتحاد الفاعل والغایۃ مصداقا فی الواجب تعالی
واوضحہ بقولہ فانک لو فرضت الغایۃ امرا مبائنا لذاتہ اہ وہو لا یستلزم تحقق جوہریۃ
الغایۃ الزائدۃ ولا التزام استلزام احد الضدین للآخر فان الفاعل والغایۃ لیسا
کذلک علی سبیل الاطلاق کما لا یخفی وہل ہذا الا فہام الا کما افادہ الرئیس فی بعض
رسائلہ من قولہ فصل فی بیان ارادتہ ہذہ الموجودات کلہا صادرۃ عن ذاتہ ومن
مقتضی ذاتہ فہی غیر متنافیۃ لہ ولانہ یعشق ذاتہ فہذہ الاشیاء کلہا مرادۃ لاجل ذاتہ
فکونہا مرادۃ لہ لیس لاجل غرض بل لاجل ذاتہ لانہا مقتضی ذاتہ فلیس یرید ہذہ
الموجودات لانہا ہی بل لاجل ذاتہ ولانہا مقتضی ذاتہ مثلا لو کنت تعشق شیئا لکان
جمیع ما یصدر عنہ معشوقا لک لاجل ذلک الشیء ونحن انما نرید الشیء لاجل الشہوۃ او
اللذۃ او غیرہما من الاشیاء لا لاجل ذات الشیء المراد ولو کانت الشہوۃ واللذۃ او غیرہما

من الاشیاء شاعرة بذاتها و کان مصدر الافعال فذاتها کانت مریدة لتلک الاشیاء لذاتها لانها صادرة عن ذاتها انتہی و امثاله فی کلامهم غیر قلیل قال قوله تا جسم الغائة عن الفعل وجودا الخ ہذا تخصیص للقاعدة الکلیة من غیر دلیل و برہان اقول لیس فیه تخصیص للقاعدة الکلیة الواحدة بل ہہنا قاعدتان کلیتان احدہما للکائنات والاخری للابداعیات کما یظہر للمتامل الفطن فی عبارات صدر المتالہین والشیخ الرئیس وغیرہما فافہم وتبصر قال قوله قلت الواجب تعالی وان لم یکن فی فعله غائة غیر ذاته لایخفی علیک ان الالتزام ان افعال الله غیر معللة بالغایات وان ہذا الاتقان المشاہد والتدبیر الممہد والآثار العجیبة والمنافع الحقیقیة انما صدرت عن الواجب تعالی بحسب الاتفاق بدون ان یکون الله تعالی مریدا لترتب تلک الآثار والمنافع وهذا الاتقان کما یصدر عن النار الضوء الذی ینتفع المستنیر به وکما یصدر البرودة من الماء التی ینتفع به المستبرد والری للعطشان ونحو ذلک التزام مالایلیق بجنابه الاقدس من عدم استحقاق المدح والشکر وعدم کون ہذا الاتقان دلیلا علی کونه علیما حکیما الی غیر ذلک والحال ان العقول السلیمة یابی ذلک والانبیاء والرسل کافة ذہبوا الی خلاف ذلک اقول اقسم بالله علیک ایها المتکلم الجلیل ہل فی عبارة صدر المتالہین ماینطق بکون الواجب تعالی موجبا مسلوب الارادة والاختیار والعلم کالماء والنار فی افعاله بل کلامه مصرح بکون ذاته تعالی عالما بنظام الخیر مریدا قادرا فاعلا بالجود متعالیا عن نقیصة الاغراض والاستکمال وانما وقع تمثیل الماء والنار لصرف حفظ الکمال وعدم الغرض

بانتفاع الغير ولا يفهم منه عاقل كون الواجب محجوبا ناقصا فهل هذا الا افتراء او اغرار بصدر جبلة الشيعة على الصدر الحكيم وقد عقد بابا للرد والبحث والاتفاق في كتابه هذا وغيره من تصانيفه الشريفة فهل كان جزاءه منه على هذا الاحسان ان يرميه بقبول الاتفاق بلى انما وقع سوء الاتفاق لانه لم يفهم مسألة الاتفاق ومنه يظهر الجواب عن ايهام انكاره للمصالح والغايات المترتبة على وجود المجعولات كما لا يخفى على انا قد المتبصر قال ولذا ترى بعض المخالفين من الحكماء لما تاملوا في هيئة الافلاك وعجائبها وعلم التشريح ونحو ذلك رجعوا الى الحق وفازوا وتركوا الباطل واصابوا ورأيت في رسالة لبعض الثقات انه قال اعلم ان ابن سينا لاطلاعه على علم التشريح ومنافع الادوية خالف الفلاسفة والاشاعرة في التعليقات ولم ينف الغرض والعلة الغائية عن الله بل نفى عنه الرغبة والشوق المترتب فينا [٢] على العلم بالمصلحة والنفرة الحاصلة من العلم بالمفسدة من خواص المحتاجين الناقصين تعالى عن ذلك علوا كبيرا اقول هذا الكلام من بعض الثقات يستحق عدم الثقة عليه لان علم الهيئة وعلم منافع الاعضاء قد استفاده الشيخ الرئيس من قدماء الحكماء على اعترافه ايضا في الشفاء والقانون وبعض رسائله واما مسلك الحكماء المحققين في هذه المسألة التي نحن بصددها فقد عرفته مرارا فلا نعيده وسياتي له مزيد توضيح ان شاء الله قال ما قول المتفلسف فكما ان الاجسام الطبعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير بحفظ كمالاتها الخ اقول تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ليس كمثله شئ اين الخالق من المخلوقات صدر الافعال

[٢] على العلم بالمصلحة وهو الحق لان الرغبة المترتبة

الاضطرارية كالتسخين و التبريد و التنوير من تلك المخلوقات يدل على كمال عجزها و قصورها ناطق بلسان الحال على المبدع القاهر فوقها فلو كانت افعال الله مثل افعال تلك المخلوقات لاقتضت سلطانا قاهرا فوقه تع ايضا و لا نسلم ان الماء و النار تفعلان افعالا لحفظ كمالاتها فانها لا شعور لها اصلا بل الخالق القاهر القادر قهرها وجبلها على ان يصدر عنهما دائما تلك الافعال و ايضا لو كان الله يفعل افعاله لحفظ كماله كامثال تلك المخلوقات كان افعاله تعالے معللة بالاغراض هو بقاء الكمال فلم يكن غنيا و لا جوادا بل ناقصا على قياس ما قلتم و اذا تضح لديك لاح قصور الفلاسفة في هذا المسلك بين يديك اقول اولا انه خاطب صدر المتالهين بما يواجه به اشد الكافرين و المشركين في قوله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا و هذه فظاظة فظيعة و سلاقة شنيعة و اسارة ادب و اطالة غشم و غشب و اذاعة شتم و عضب و اثارة غيظ و غضب للانتصار و الانتقام في حماية صدر فلاسفة الاسلام و فيه من هيجان الفتنة ما لا يخفى و ثانيا قد مر وجه الغلط في اعتراضه من لزوم الاضطرار في تمثيل التسخين و التبريد و مثله فراجع اليه و ثالثا ان الشعور غير ضروري في حفظ الكمالات من الطبائع و القوے على انه قد اثبت لها شعورا الشيخ الرئيس في الشفاء و القانون و الحكيم الاجل الطوسي في شرح الاشارات و صدر المتالهين في غير واحد من تصانيفه و قد اضربنا عن ايراد اقوالهم و براهينهم ههنا لقصد الاختصار و رابعا ان سلم كون افعاله تع لحفظ كماله فلزوم النقص غير مسلم لان كماله و ابتهاجه عين ذاته كما فصله صدر المتالهين في شرح الهداية

والمبدأ والمعاد وغيرہ فلا يلزم كون افعاله تعالى معللة بالغرض الزائد المستلزم للنقص والاستكمال و اذن قد اتضح انه لا قصور من الفلاسفة الاجلاء فى هذه المسائل انما القصور والنقص فى افهام قصرت عن درك حقائقها او كلّت عن الوصول الى اعماق دقائقها او تلاشت فى نيران العقد والجحود دون البلوغ الى شواهقها **تنبيه وتحذير** ثم انه فى اثناء الرد على الاشاعرة قد ظهرت منه مسامحات عديدة نبهنا عليها فى الحواشى الكتابية نذكر ههنا انموذجاً منها مثلاً انه قال مطلوب الاشاعرة هو نفى الغائة عن فعله مطلقا كما يدل عليه اكثر ادلتهم وتصريح علمائهم انتهى قلت فى الحواشى الكتابية اينجا عبارة شرح مقاصد علامه تفتازانى را نفهميدہ يا نديدہ يا ديدہ انديدہ شمردہ باطلاق قائل شدہ است و ليس كذلك الا ترى الى عبارته ذهب الاشاعرة الى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض لفهم من بعض ادلته عموم السلب ولزم النفى بمعنى انه يمتنع ان يكون شئ من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفى اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم فى كل فعل و ادلته هر يک را عليحدہ ذكر فرمودہ فافهم وقال ايضاً بعد ذكر دليل الاشاعرة على مسلكهم من انه لو كان البارى فاعلاً لغرض لكان ناقصا فى ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا بدّ فى الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال اقول قد عرفت فيما سبق تضعيف هذا الدليل و لذا ترى المخالفين ضعفوه ايضاً قال شارح المقاصد موردا على هذا الدليل ومجيباً عنه لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا يتم الملازمة

لانا نقول حصول ذلک الغرض للغیر لابد ان یکون اصلح للفاعل من عدمہ الا لم یصلح غرضاً لفعلہ ضرورۃ ثم یعود الالزام ورُدّ بمنع الضرورۃ بل یکفی مجرد کونہ اصلح للغیر انتہے قلت فی الحاشیۃ الکتابیۃ فیہ ان التضعیف لیس من الاشاعرۃ بل من المعتزلۃ وانما وقع لہ الاشتباہ من عبارۃ شرح المقاصد فانہ قال بعد ذکر جواب الاشاعرۃ ورُدّ ففہم ان الرد من شارح المقاصد ولیس کذلک کما لا یخفی علی من مارس فہم العبارات والاشارات فی تلک الفنون فافہم ثم انہ ذکر دلیل المعتزلۃ علی مذہبہم من لزوم العبث لو لم یکن افعالہ تعالی معللۃ بالاغراض وجواب الاشاعرۃ بانہ ان ارادوا بالعبث عدم کون العبث معللاً بالغایۃ فہو اول المسألۃ واجاب عنہ بان مرادنا من العبث ہو اللعب فانہ المعنی اللغوی للعبث کما یظہر بالرجوع الی الصحاح والقاموس قلت فی الحاشیۃ الکتابیۃ ہذا الجواب مما لا محصل لہ اصلا اما اولا فان العبث لما کان ہو اللعب لغۃ فتبدیل لفظ بلفظ آخر مع اتحاد المعنی وعدم موقع التعریف اللفظی مما لا فائدۃ لہ فی مقام الجواب کما لا یخفی علی اولی الالباب وثانیا ان التشبث باللغۃ فی مثل ہذا المقام غیر لائق بشان الاذکیاء الاعلام وثالثا انہ خرج فیہ عن قانون المناظرۃ لان المورد سائل کما یظہر من کلام شارح المواقف فانہ بنی الاعتراض علی شقین بانہ ان اردتم بالعبث ما لا غرض فیہ فلابد من تصویرہ ثم من تقریرہ ثم من الدلالۃ علی امتناعہ علی اللہ تعالی ح فقولہ فان سلمت ان ابیت یکون مقابلۃ السؤال بالسؤال وہو کما تری

ورابعاً انہ لقائل ان یقول ما المراد باللعب فان رجع الی اللغۃ فیقول ضد الجد فیقول ما الجد فالجواب ضد الہزل و ح لا یؤول الکلام الی طائل اصلاً الی ان قلنا فی آخرہ فجمیع ہذا التطویل مما لا نفع فیہ الا اللعب بالقرطاس والعبث بالسواد واللہ اعلم بالمراد

اللمعۃ الثالثۃ فی الاشارۃ الی مذہب الاشاعرۃ وما یرد علیہ فتحرت الاشاعرۃ مع شدۃ عنادہم بالفلاسفۃ وتمادیہم فی الرد علیہم انہم وافقوا الحکماء فی عدم تعلیل افعالہ سبحانہ بالاغراض وزعموا القرآن من قولہ تعالیٰ لا یسئل عما یفعل ناطقاً علی مذہبہم ولا یزید محصل استدلالہم علی ما مر من حجۃ الفلاسفۃ علیہ لکن یرد علیہ وجوہ الاول ان ادعا ہذہ الموافقۃ مما لا محصل لہ علی اصولہم لقولہم بزیادۃ الصفات الحقیقیۃ علی الذات الواجبۃ فذلک الغرض ان کان زائداً علی ذاتہ الذی ہو منشأ لزوم النقص والاستکمال لرجع لا محالۃ الی بعض تلک الصفات الزائدۃ المستلزمۃ للاستکمال بہا اذ لم یکن الواجب متصفاً بہا فی مرتبۃ الایجاد وان لم یکن زائداً بل یکون عینہ کما ہو مسلک الحکماء فیلغوا القول بزیادۃ الصفات فوجب ان یعتقدوا بعینیتہا کالحکماء فمن العجائب ان المعتزلۃ القائلۃ بعینیۃ الصفات علیہ تعو ذہبوا الی تعلیل افعالہ تعو بالاغراض وان کان الغرض راجعاً الی الغیر علی قولہم ولکنہ یستلزم عودہ الی ذاتہ واستکمالہ کما سبق والاشاعرۃ الجازمیۃ بزیادۃ الصفات علی ذاتہ جل شانہ اختاروا عدم تعلیل افعالہ تعو بالاغراض وکلاہما حائدان عن التحقیق وعادلان عن التدقیق فافہم ہذا ثم علیک ان تستنبط وجوہ مخالفتہم للحکماء فی مثل ہذا المقام من

كلام صدر المتألهين في شرح الهداية المنقول فيما سبق من قوله البحث الثالث ان من المعطلة
قوما جعلوا فعل الله خاليا عن الحكمة والمصلحة الخ الثاني ان الاشاعرة اذا جعلوا ارادته
زائدة على ذاته على ما في شرح المواقف والمقاصد والتجريد فلا معنى لكون الغرض في
افعاله عين ذاته نعم كما هو مسلك الحكماء اذ الغرض من الفعل والداعي هو الذي اذا
تاكد يصير ارادة زائدة بسلسلة كما تقرر في محله فكيف يكون الارادة زائدة والغرض
عين ذاته جل سلطانه الثالث ان نفي الحسن والقبح العقليين من الاشاعرة يستلزم
مخالفتهم ومضادتهم للحكماء ولذلك يلتزمون محالات كثيرة عقلية يسبق طرف منها
ولقد اشبع النقض والابرام واسبغ تحقيق المرام سلطان الحكماء والمتكلمين النصير الطوسي
في نقد المحصل باوجز عبارة وابلغ اشارة لاباس بنقل كلامه بتمامه ههنا مع لفظ المحصل
تتميما للافادات وتكميلا للافاضات قال العلامة الرازي في المحصل لا يجوز ان يفعل الله
شيئا لغرض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء لنا ان كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل
ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولان كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله
قادرا على ايجاده ابتداء فيكون توسيط ذلك الفعل عبثا لا يقال لا يمكن تحصيله الا بتلك
الواسطة لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور
الله من غير شيء من الوسائط واحتجت المعتزلة بان ما يفعل لا لغرض فهو عبث والعبث على
الحكيم غير جائز قلنا ان اردت بالعبث الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على
نفسه وان اردت غيره فبينه قال في نقد المحصل اقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو

غرض ہو الداعی الے ذلک الفعل و الالزم الترجیح من غیر مرجح والفقہا یقولون الحکم بالقصاص انما ورد من الشارع لیزجر الناس عن القتل فہذا ہو الغرض منہ ثم ان المجتہدین فرعوا علی ذلک الاذن والمنع فیما لم یصرح الشارع حکمہ فیہ علی وجہ یوافق الغرض و بعض القائلین بالاغراض یقولون المراد من الغرض سوق الاشیاء الناقصۃ الی کمالاتہا ممن الکمالات ما لا یحصل الا بذلک السوق کما ان الجسم لا یمکن اتصالہ من مکان الے مکان الا بتحریکہ و ہو الغرض من تحریکہ فتحصیل بعض الاغراض من غیر توسیط الافعال الخاصۃ بہا محال و المحال غیر مقدور علیہ و قولہ الصالح لکونہ غرضاً لیس لا ایصال اللذۃ الی العبد و ہو مقدور من غیر واسطۃ لیس بحکم کلی فان لذۃ احد اخرہ الکسب و من غیر الکسب لیس بمقدور و العبث ہو الفعل الخالے عن الغرض مطلقا بل یجب ان یراد فیہ بشرط ان یکون من شان ذلک الفعل ان یصدر عن فاعلہ المختار لغرض اما قولہ الفاعل لغرض مستکمل بالغرض اخذہ من الحکماء و استعملہ فی غیر موضعہ فانہم لا ینفون سوق الاشیاء الی کمالاتہا و الا لبطل علم منافع الاعضاء و قواعد العلوم الحکمیۃ من الطبعیات و علم الہیئۃ و غیرہا و سقطت العلل الغائیۃ باسرہا من الاعتبار بل یقولون افاضۃ الموجودات عن مبداہا یکون علی اکمل ما یمکن لا بان یخلق ناقصا ثم یکملہ بالقصد ثانیاً بل خلقہ مساقاً الے کمالہ لا باستیناف تدبیر و یعنون بالغرض استیناف ذلک التدبیر فی الاکمال بالقصد الثانی اما اہل السنۃ فیقولون انہ تعالی فعال لما یرید لیس من شان فعلہ ان یوصف بحسن و قبح فکثیر من الناقصین لیعدمہم قبل استکمالہم و کثیر من المتحرکین یحرکہم الے غیر غایات

حرکاتہم ولا یسئل فی افعالہ لم وکیف انتہی کلامہ اقول فقد ظہر منہ ان الاشاعرۃ وان
استفادوا حجتہم ہذہ فی تلک المسألۃ من الحکماء وادعوا موافقتہم فیہا الا انہم قد تباعدوا
عنہم فی الحقیقۃ والمعنی بمراحل لا یحصی فان الحکماء قالوا بسوق الاشیاء الی کمالاتہا وہو
المراد والمعزی من اسمہ یا طالب فقد جعل الاشیاء طالبۃ لکمالاتہا سائقۃ الی غایاتہا
علی ترتیباتہا فترتب العوائد والفوائد علی المجعولات لازم ذاتی لا یعلیل بالجعل المستانف
ولکنہ نعم ہو الغایۃ الآخرۃ لہا فہو طالب لذاتہ بعض شئونہ اذ لو لم یجعلہا کذلک لما
کانت طالبۃ لغایاتہا قطعاً وہو مطلوب بجہۃ اخری کما انہ فاعل وغایۃ واول وآخر
بجہتین کما مر وبالجملۃ انہم ذہبوا الی ترتب الغایات علی المجعولات طرا واعترفوا بسلاسل
الاسباب والمسببات قطعا وعلیہ مبنی کثیر من علومہم الشریفۃ فاستحالوا عدم ترتب
الغایات علی افعالہ سبحانہ حذرا عن لزوم العبث وان نفوا الغایۃ عن ذاتہ لما مر
فمذہبہم انہ لا غایۃ فی صنعہ وفعلہ وراء ذاتہ لا ان فعلہ بلا غایۃ مطلقا بخلاف
الاشاعرۃ فانہم خالفوہم فی جحود سلاسل الاسباب والمسببات وترتب الغایات
علی افعالہ تعالی علی سبیل الاطلاق الی ان قالوا انہ لا غایۃ مطلقا فی افعال العباد
ایضاً الا تری الی کلام امام الاشاعرۃ فی التفسیر الکبیر فی خامس استدلالہ علی ہذہ المسألۃ
ان جمیع الکائنات من الخیر والشر والکفر والایمان والطاعۃ والعصیان واقع بقدر اللہ
وارادتہ وذلک یبطل القول بالغرض لانہ یستحیل ان یکون للہ غرض یرجع الی العبد
فی خلق الکفر فیہ وتعذیبہ علیہ ابد الآباد انتہی فہل من عاقل متفحص یحسب ہذا المسلک

موافقا للحکماء فانہم ذہبوا الی ان افعال العباد صادرۃ بقدرتہم واختیارہم علی ما فی شرح المقاصد وغیرہ وان کثیرا من الغایات مترتبۃ علیہا فی ہذہ الدار الداثرۃ وفی النشأۃ القارۃ الآخرۃ علی ما نطق علیہ حکمتہم العملیۃ وفن المعاد من فلسفتہم کیف وانہم استیقنوا بالحسن والقبح العقلیین اولا ثم فرعوا علیہ کثیرا من امثال تلک المسائل والحقائق بخلافہم ولقد بالغت الاشاعرۃ فی انکار روابط الاسباب والمسببات الی ان قالوا لیس فی النار والماء والشمس قوۃ الاحراق والتبرید والتنویر وانما یترتب علیہا ہذہ الآثار بجری العادۃ الالہیۃ بخلقہا فی الاجسام مقارنا لوضعہا کما صرح بہ فی التفسیر الکبیر وشرح المقاصد وشرح المواقف وغیرہ فضلا عن ترتب الغایات علیہا فہل لہذہ العقائد ربط بالحکمۃ حاشا وکلا وسنقرئک زیادۃ البیان فیہ ان شاء اللہ فلا تنسی

واما التمسک بالآیۃ المذکورۃ فقد جاؤا بہا رغم کثیر من شبہہم وصدعہم منہا انہم قالوا بنفی اللمیۃ الغائیۃ والداعی وجواز الترجیح من غیر مرجح فاذا سئل عنہم ما المخصص لاحداث العالم فی وقت مخصوص دون سائر الاوقات مع تشابہہا وما المرجح للامساک فی اوقات غیر متناہیۃ کما ہو مذہبہم من التعطیل والافاضۃ فی وقت مع کونہ علۃ تامۃ غیر محتاج الی شرط اوآلۃ او معاون اوحالۃ منتظرۃ وبالجملۃ ما یتم بہ فاعلیتہ قالوا لا یسئل عما یفعل والتزموا القدرۃ الجزافیۃ ومنہا انہم حیث قالوا بالتحسین والتقبیح الشرعیین دون العقلیین قالوا بنفی العلاقۃ اللزومیۃ بین الاعمال الحسنۃ ودخول الجنۃ وبین الاعمال القبیحۃ ودخول النار بحیث جوزوا ان یدخل اللہ السعید فی النار خالدا

والشقی فی الجنة ابداً فاذا قیل علیہم ان ہذا ظلم صریح قالوا لایسئل عما یفعل ومنہا انہم
قالوا بنفی اللمیة الفاعلیة بین الاشیاء وانکروا السببیة والمسببیة وذہبوا الی
ترتب المعلولات علی العلات بمحض جری عادة اللہ من دون ایجاب ووجوب
وان ترتب النتیجة علی المقدمتین ہکذا فاذا قیل لزم علیہم انہ لا اعتماد علی
الیقینیات ولم یکن مجال للنظر والفکر اذ لا نومن من ترتب نقیض النتیجة او ضدہا
او مخالفہا علی المقدمتین مثلا لا نومن عند حصول علمین لنا بہما ان الانسان
حیوان وکل حیوان حساس ان تیرتب علیہما فالانسان جماد بل التحصیل من
الشکل الاول السدیہی لانتاج شئے بان یخالف اللہ عادتہ وہل ہذا الا الہرج
والمرج قالوا لایسئل عما یفعل ومنہا ان امام الاشاعرة العلامة الرازی لما ضعف
عن عہدة اجوبة شبہات منکری التکلیف فی المجلد السادس من التفسیر الکبیر من
لزوم التکلیف بما لا یطاق التزم ہذا المحال واستند بہذہ الآیة ہذہ عبارتہ ان
مدار کلامہم فی ہذہ الشبہات علی حرف واحد وہو ان التکالیف کلہا تکالیف
بما لا یطاق فلا یجوز من الحکیم ان یوجبہا علی العباد فیرجع ہذہ الشبہات حاصلہا الی
انہ یقال لہ تعالی لم کلفت عبادک الا انا بینا انہ لا یسئل عما یفعل فظہر بہذا ان قولہ
لا یسئل عما یفعل کالاصل والقاعدة لقولہ فہم یسئلون فتامل ہذہ العجیبة لتقف علی
طرف من اسرار القرآن انتہے فانظر الی تعصبات الناس کیف یذہب بہم العقائد
الی الافتخار بالآراء الغاشیة والمحالات الواہیة ویجعلون القرآن الحکیم مآلاً الیہا

ویوهمونه ناطقا علیها وحاشاه عن ذلک فان المراد ان الواجب جلشانه لایسئل
لانه کل ما یفعله فانما هو بمقتضی العدل والحکمة ووضع الشئ فی موضعه کما ورد فی
حدیث التوحید عن الباقر علیه السلام انه سئل وکیف لایسئل عما یفعل فقال لانه لا
یفعل الا ما کان حکمة وصوابا فلیست تلک الآیة من نفی اللمیة والوجوب واللزوم
العقلی فی شئ اصلا علی انها معارضة بآیات اخری مثل قوله تعالی لم تکفرون
بآیات الله ولم تقولون ما لا تفعلون ولم تقتلون انبیاء الله وهذه کلها افعال الله
عندهم وقوله رسلا مبشرین ومنذرین لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل
وقوله ولو اهلکناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الینا رسولا فنتبع آیاتک
من قبل ان نذل ونخزی وامثاله فی القرآن کثیرة وبوجه آخر لایسئل عما یفعل
لتعالیه عن الغرض واللمیة الزائدة علی ذاته فی فعله قال الشیخ الرئیس فی التعلیقات
لا لمیة لفعل الباری لان فعله لذاته لا لداع دعاه الی ذلک ثم قال هو الاول
والآخر لانه هو الفاعل وهو الغائة فغائیته ذاته ولان مصدر کل شئ عنه ومرجعه الیه
وبمثله اجاب المعلم الاول قدس سره اذا سئل لم خلق الله الخلق فقال لم غیر جائز
علیه لانه علة العلل واما شرح هم یسئلون فلا یخفی علیک اذا تدبرت فیما تلی علیک
من قبل وبعبارة اخری لا یسئل عما یفعل بحسب الغائة الاخیرة وهم یسئلون لوقوعهم
فی سلسلة العلل والمعلولات تحت الغایات القریبة والمتوسطة والبعیدة قال
سید الحکماء الامکانیة والمعلم الاول للحکمة الیمانیة فی کتاب القبسات قال الله لایسئل

عما يفعل وهم يسئلون ليس سبيله نفي التعليل وسلب الغاية عن فعله تعالى كما تختلقه اوهام
الاشاعرة من المتكلفين لما لا يعنيهم وهؤلاء احط درجة من استحقاق المخاطبة بل معناه
نفي طلب لم في افعاله بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب الغايات القريبة والمتوسطة فان
غاية الغايات في فعله تعالى انما هي الا نفس ذاته الحقة الاحدية من كل جهة الم يقرع
سمعك ان بين الغايات المترتبة فرقانا مبينا بحسب القرب والبعد كما قالوا في العلوم
الآلية والعلم الغير الآلي المطلوب لذاته بالقصد الاول فعلم المنطق غايته ان يستخدمه
سيد العلوم وهو علم ما فوق الطبيعة وعلم ما فوق الطبيعة غايته نفس ذاته لا غاية له سوى
نفس نفسه واستدارة شكل الدماغ مثلا غايتها ان يكون شكلا اوسع وغاية اوسعية
شكله انتشار الابخرة وعدم تراكمها وغاية عدم تراكم الابخرة جودة الادراك وغاية جودة
الادراك استواء السلوك في اقتناص المعارف الربوبية فهذه الغاية الاخيرة
هي غاية الغايات وهي مطلوبة لذاتها ومثل ذلك في كون الطواحن من الاضراس
عريضة مثلا فكذلك فاعلمن انه لا لمية لفعله سبحانه بالقياس الى النظام الكلي
الذي هو الانسان الكبير اذ غايته وفاعله هو نفس ذات الباري الواحد الاحد الحق
سبحانه وليس يتصور هناك غرض وغاية سواه اصلا فاما كل جزء من اجزاء نظام الوجود
فغايته القريبة كمال نظام الكل وتماميته على النصاب الاتم وغاية غايات المرتبة
نفس ذات الفعال الحق الذي اليه يعود كل غرض واليه ينتهي كل غاية فاذن
لا لمية لشيء من افعاله سبحانه بآخرة اذ لا غرض ولا غاية بالآخرة الا وجوده الواجب

الاحدی الحق الذی ہو غرض الاغراض و غایۃ الغایات علی الاطلاق وان کانت
لافاعیلہ سبحانہ اغراض و غایات و لمیات مترتبۃ قریبۃ و متوسطۃ منتہیۃ کلہا الی
من ہو غرض الاغراض و غایۃ الغایات بنفس ذاتہ الواجبیۃ الاحد الحق من کل جہۃ
فلیستیقن انتہی کلامہ الشریف ہکذا ینبغی ان نفہم القرآن بالحجۃ والبرہان دون
التقلید والجمود والمکافحۃ والمصارحۃ والمناصبۃ والشنآن للحق والبیان"

اللمعۃ الرابعۃ

فی تحقیق مذہب الامامیۃ فی ہذہ المسألۃ قد تحقق لدینا بالدلیل والبرہان والکشف
والعیان ان مسلک الامامیۃ فی ہذہ المسألۃ لا یوافق الاشاعرۃ والمعتزلۃ
اصلا بل ہو عین الحکمۃ الحقیقیۃ و سر الفلسفۃ الحقۃ وانما نشأ الظن بموافقتہم للمعتزلۃ
من تشویشات الفقہاء والمتکلمین لعشریین والافعلامۃ المتکلمین والحکماء والفقہاء
والمحدثین و سید المحققین الشہید الثالث القاضی نور اللہ الشوستری قد اشار
الی ما اخترناہ بعد ایراد الحجج الالزامیۃ علی الاشاعرۃ فی احقاق الحق وکذا غیرہ
فی غیرہ علی ما سینکشف علیک وکیف یکون الامامیۃ موافقا للمعتزلۃ فی ہذہ المسألۃ
وقد ہامت المعتزلۃ فی اودیۃ الضلال فی نفس الارادۃ الحقیقیۃ الواجبیۃ ومسألۃ
الغرض کانہا متحدۃ بہا فی المبادی والاصول واللوازم والغایات الا ترے
ان اکثر معتزلۃ البصرۃ ذہبوا الی ان ارادۃ اللہ تعالی حادثۃ قائمۃ بنفسہا لا بمحل

قال شارح المقاصد بعد نقله ان بطلانه ضروری فان ما یقوم بنفسه لا یکون صفة و ذہب کثیر من المعتزلة و رکن الدین الخوارزمی و ابو الحسین البصری الی ان ارادته ہو الداعی ولا یرجع محصل مراہم الا الی الارادة الزائدة کالاشاعرة کما یظہر من التامل فی شرح المقاصد و ابو علی و ابو ہاشم من صنادیدہم وافقا الاشاعرة فی الارادة الزائدة القدیمة کما نقل عنہما العلامة الفخر الرازی فی کتاب المحصل و مذہب الکعبی منہم من ان ارادته تعالی لفعله ہو علمه به و ان حسبه شارح المقاصد کثیر من الاشاعرة موافقا للحکماء قال فی شرح المقاصد بعد نقله ولا اخفاء فی ان ہذا موافقة للفلاسفة فی نفی کون الواجب مریدا ای فاعلا علی سبیل القصد والاختیار انتہی ولکن لیس عندنا من التحصیل والتحقیق فی شئ لان مذہبه یؤل فی الحقیقة الی الارادة المتجددة ولذلک استنکرہ الشیخ الرئیس فی الاشارات بقوله واذا لم یکن تجدد کانت حال ما لم یتجدد له شئ حالا واحدة مستمرة علی نہج واحد سواء جعلت التجدد لامر تیسر او لامر زال مثلا لحسن من الفعل وقتا ما تیسر او لامر زال مثلا لحسن من الفعل وقتا ما تیسر او وقت معین او غیر ذلک مما عدا او لقبیح کان یکون له او کان قد زال او عائق او غیر ذلک کان فزال وقال الحکیم الاجل الطوسی فی شرحه لما کان الفاعل المختار عند المتکلمین ہو الذی یتساوی مقدوراته بالقیاس الیه من حیث کونه قادرا احتاجوا الی اثبات شئ لسببه تخصیص الطرف الذی یختارہ فاثبتوا له ارادة یتعلق بذلک الطرف وہی متجددة عند بعض المعتزلة و قدیمة عند الاشاعرة و غیر زائدة

علی علمہ عند الکعبی ثم قال واعلم ان المعتزلۃ الذین لا یقولون بالارادۃ المتجددۃ
لا یعترفون بتجدد شئ غیر الفعل اصلا مع قولہم اما بکون بعض الاوقات اصلح
للصدور واما بامتناع الصدور فی غیر ذلک الوقت فلما فرغ الشیخ عن ابطال القول
بتجدد شئ اشار الی ان ہذین القولین ایضا قول بتجدد فقال وسواء جعل التجدد لامر
غیر تحسن من الفعل وقتا ما یتیسر یعنی القول بصلوح بعض الاوقات او معین یعنی صیرورۃ
الفعل ممتنعا بعد کونہ ممتنعا او غیر ذلک مما یعبرون عنہ بحسب اصطلاحاتہم او جعلتہ
لامر زال کقبح کان فزال عند الوقت الصالح او امتناع کان فزال عند وقت
الامکان او غیر ذلک بحسب عباراتہم فان القول بجمیع ذلک قول بتجدد شئ ما وقد
ابطلناہ انتہی واما کلماتہ فی قدح المعتزلۃ فی ہذہ المسألۃ فی التعلیقات فکثیرۃ اضربنا
عن ایرادہا تماما ہہنا للاختصار وفیما ذکرناہ کفایۃ لاولی الفطانۃ والابصار واما
مسلک الاشاعرۃ فہو فی الرکاکۃ ادون من ان یذکر لاستلزامہ ارادات متجددۃ
قدیمۃ غیر متناہیۃ للواجب وقد اضطر الی التزامہا امامہم العلامۃ الرازی فی
المحصل ہذا بخلاف الامامیۃ فانہم قد استیقنوا بکون الارادۃ الواجبۃ الذاتیۃ
کسائر الصفات الحقیقیۃ عین ذاتہ وجعلوہا عبارۃ عن نفس علمہ بنظام الخیر الاکمل
الذی ہو عین ذاتہ فان ذاتہ ہو النظام المعقول الواجبی الذی یتبعہ النظام الممکنی وہو
عین مذہب الحکماء کما نص علیہ الشیخ الرئیس فی اکثر کتبہ واکثر التنصیص علیہ فی
التعلیقات حیث قال تعلیق النظام الحقیقی والخیر المحض ہو ذات الباری تعالی ونظام

العالم وخیره صادران عن ذاته وکل ما یصدر عن ذاته اذ هو نظام خیر یوجد معتبرا
بنظام یلیق به وخیر یلیق به اذ الغایة فی الخلق هو ذاته وهذا النظام والخیر فی کل شیٔ
ظاهر اذ کل شی صادر عنه لکنه فی کل واحد من الاشیاء غیر ما فی الآخر والخیر الذی فی
الصلوة غیر الذی فی الصوم وقال ایضاً فاذا کان النظام والکمال نفس الفاعل ثم کان
یصدر الموجودات عن مقتضاه کانت الغایة حاصلة هناک وهی نفس الارادة وهی نفس
العلم والسبب فی ذلک ان الفاعل والغایة شیٔ واحد انتهی واما کلمات اعاظم الامامیة
اما فی الارادة الحقیقیة الواجبیة فقال رئیسهم الحکیم المحقق الاعظم النصیر الطوسی فی
التجرید وتخصیص بعض الممکنات بالایجاد فی وقت یدل علی ارادته ،، ولیست زائدة علی
الداعی والا لزم التسلسل او تعدد القدماء انتهی فالشراح الثلثة قالوا انه اختار فی
الفقرة الثانیة مذهب ابی القاسم البلخی کما مر وعندنا لیس کذلک لانهم قد غلطوا
فی فهم مذهب الکعبی ونظرائه فزعموه موافقا للحکماء نظرا الی ظاهر الفاظه واولوه الیه
ولم یکن من استحقاق التاویل فی شیٔ فان الشیخ الرئیس قد تقدم عهده علی هولاء
الشراح وکانت کتب المعتزلة واسفارهم حاضرة لدیه فکان اطلاعه لقرب زمانه بزمانهم
علی مذاهبهم وعقائدهم هو الذی یعول علیه بخلاف هولاء الاجلاء فانهم قد نشأوا بعد
مآت من سنین متطاولة متباعدة من عهده وقد افتقدت کتبهم ومجلاتهم والقرت
طوائفهم الی اعصارهم فلم یکن اعتمادهم الا علی الفاظ قلیلة وصلت الیهم من مذاهبهم
علی سبیل نقل النقل بمراة غیر عدیدة فلو کان مقالة الکعبی موافقا للحکماء لوجب ان

الاصفهانی والقوشجی واللاهیجی ۱۲

لا يقيم المعتزلة في القدح والتهجين وان يستثنى الكعبي من بينهم ولا ذكر لهذا الاستثناء في كلامه اصلا ولا اقل من الاشارة اليه في شرح الحكيم الاجل الطوسي ولو كان كذلك لعظم اهتمام الشيخ بذكره في هذا المقام وهو ظاهر فتعين ان مذهبه هو الذي صار اليه في الاشارات فكيف يستحل ان نظن بالحكيم الفريد في التجريد ان يغفل عن مسلك الكعبي هذا المستلزم للتجدد ويقصد موافقته في كلامه ليصح ارجاعه اليه فمما يهديك الى ذلك الاشتمال والتعميم قوله في التعليقات في اثناء حكاية اباطيل المعتزلة عندهم ان الارادة شيء خارج عن ذات الباري لابد من ان يحدث لذاته وفي ذاته يعني يؤدي بالآخرة الى ارادة لانه لم يرد ثم اراد فان كان يوجد شيء بعدما لم يوجد يجب ان يبحث عنه كيف يوجد وعلى ذلك يكون للارادة داع ويكون لارادتنا وارادتنا يكون سببها الحركة لانها حادثة فسببه الحركة انتهى والكعبي منهم وان هرب من لزوم الشناعات قليلا ولكنه ابتلى فيها من حيث لم يشعر فيكون لا محالة ممن يكثر سوادهم وينجذب الى فيادهم واذن فلا وقع لسعي العلامة اللاهجي في الشوارق فيما امعن من توفيق منهج طائفة من المعتزلة بالفلاسفة الحقة حيث قال اعلم ان الاشبه ان مراد محققي المعتزلة من كون الارادة عين الداعي الذي هو العلم بالاصلح انما هو الذي ذهب اليه الفلاسفة على ما ذكرنا فيكون الواجب عندهم ايضا فاعلا بالعناية انتهى ولم يكن اليه حاجة اصلا لان الاصل عند الامامية لما كان هو اعتمادهم على الثقلين والتمسك بصراح النظر والبراهين دون الالتقاط من مذهب المعتزلة

فانہم قد ظہر انحرافہم عن العترۃ القدسیۃ النبویۃ اصولا وفروعا وعن العقل والبرہان افرادا
او مجموعا فی جل مسائلہم وعقائدہم الا ما شذ کما لا یخفی علی الناظر فی شرح المواقف وشرح
المقاصد والملل والنحل للشہرستانی وامثالہ فکیف یستحل العقل متابعۃ الامامیۃ لہم
وان لم یمتنع موافقتہم اتفاقا کالاشاعرۃ فی بعض الاصول واذا تقرر ہذا المعنی عبارۃ
التجرید ان نسبۃ العلم والقدرۃ الی الطرفین علی السواء فلابد فی تخصیص احد الطرفین و
ترجیحہ من صفۃ شانہا ہکذا لامتناع الترجیح من غیر مرجح وہو الارادۃ ہذا مفاد الفقرۃ
الاولی واما الثانیۃ فلان تلک الارادۃ الزائدۃ لا یخلو من ان یکون حادثۃ فیحتاج
الی ارادۃ اخری لان حدوثہا لارادۃ یستلزم ارادۃ اخری مخصصۃ وہکذا وہو
التسلسل او قدیمۃ قائمۃ بذاتہ تعو فیلزم تعدد القدماء فیکون الارادۃ الواجبۃ عین الداعی
الذی ہو العلم الغائی کما اختارہ الحکماء واذن فقد ظہر ان فیہ اعراض عن سائر مذاہب
المعتزلۃ والکرامیۃ القائلۃ بکون الارادۃ الواجبیۃ صفۃ حادثۃ قائمۃ بذاتہا والاشاعرۃ
کما لا یخفی علی الاذکیاء ولیس فیہ من موافقۃ شیٔ من مذاہب المعتزلۃ اثر فتبصر اما
نصوصہم فی مسألۃ الغرض فقد صرح المحققون من اکابرہم ان الامامیۃ قد اتفقت فیہا
بالحکماء بالحقیقۃ والمعنی بخلاف الاشاعرۃ فانہم وان وافقوہم فی اللفظ ولکن تباینت
عنہم فی المعنی والحقیقۃ قال المحقق اللاہیجی فی مقام الامور العامۃ من کتاب شوارق
الالہام فی شرح تجرید الکلام فان قلت الیس افعال اللہ تعو عند الامامیۃ معللۃ بالاغراض
قلت نعم ولکنہم یفرقون بین الغرض والغایۃ فلا یجعلون الغرض علۃ لفاعلیۃ الفاعل

فیفعلون بالغرض الحکم والمصالح التی تشتمل علیها الافعال مما یجده العقل ویحکم به وبصیرة
الفعل حسنا او قبیحا فهم فی ذلک یوافقون الحکماء بحسب المعنی وان لم یطلق عند
الحکماء علیها لفظ الغرض بل ربما یجعلون لفظی الغرض والغایة مترادفین بخلاف الاشاعرة
فانهم یوافقون الحکماء فی هذه المسألة بحسب اللفظ کما سیاتی تحقیق ذلک فی
الالهیات ان شاء الله تعالے ولکن لم یبلغ شرحه الشریف فی الالهیات الی
هذه المسألة ودر رسالہ سرمایہ ایمان کہ ایضاً از مصنفات لطیفہ منیفہ محقق لاہیجی است
این تحقیق را ربط دادہ باقصی الغایۃ رسانیدہ من شاء فلیرجع الیہ ویؤیدہ کلام العلامۃ
الحلی فی کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد بعد تقریر حجۃ الاشاعرۃ ہذہ الحجۃ اخذوہا
من الحکماء ولم یتفطنوا لمقالتہم فانہم لم ینفوا العلل الغائیۃ بل اثبتوہا فی کل موجود وقالوا
الکامل لذاتہ یصدر عنہ الکامل لا لغرض یعود الیہ الا الی غیرہ لان غایۃ صدور
الکمال عنہ لکمالیتہ وقال المحقق الاجل الطوسی فی قواعد العقائد بعد تقریر مذہب اہل السنۃ
والمعتزلۃ والحکماء وقالوا ان علمہ بما فیہ المصلحۃ سبب لصدور ذلک عنہ وہو بوجہ قدرتہ
وبوجہ علمہ وبوجہ ارادتہ من غیر تعدد فیہ الا باعتبار القیاس العقلی ویسمون تلک
الارادۃ بالعنایۃ انتہی وہذا ہو المحقق عند ہذا المحقق وکذا اسس ہذا البنیان فاضل الزمان

قال العلامۃ الحلی فی شرحہ ان علمہ تعالے باشتمالہ علی المصالح والغایات سبب لایجادہ عنہ فان
العلم الفعلی ہذا شانہ وعلمہ تعالے فعلی بالفعل لا انفعالی وہذا العلم الفعلی من حیث انہ مبدء للفعل
قدرۃ ومن حیث تعلقہ بالموجودات علی الوجہ الاصلح ارادۃ والارادۃ ہی العنایۃ ولا تعدد ہہنا الا
باعتبار القیاس العقلی انتہے ۱۲ سید احمد حسین

ابنہ المیرزا حسن فی کتاب شمع الیقین حیث قال بعد قدح مذہب المعتزلۃ والطالہ
کہ غائۃ فعل واجب الوجود دو قسم است غائۃ بالذات و بالعرض ایصال نفع بغیر غائۃ
بالعرض است اما غائۃ بالذات یعنی چیزیکہ اورا بر فعل داشت جود ذاتی او ست
چہ ذات او عین جمیع صفات کمال اوست و ہمہ صفات کمال محض ذات او یند کہ
از انجملہ جود است پس ذات او ازیں حیثیۃ کہ جواد مطلق است فعل عالم را کہ تمام
حکمت و مصلحت و نفع بغیر وجود مطلق است کردہ و انچہ اورا بریں فعل داشتہ جواد
بودن است نہ جود بودن عالم پس او ازیں حیثیۃ کہ خودش خوب است فعل
عالم را کرد نہ برائے اینکہ خوب شود و خوب کرد پس خوبی ذات او سبب دداعی
فعل عالم شد نہ خوب کردن عالم سبب خوبی او تا نقص و استکمال او لازم آید و چوں
خوبی ذات مرجح صدور شدہ ترجیح بلا مرجح لازم نآید و چوں فعل در واقع خیر
و نافع است گو برائے غیر باشد عبث و لغو لازم نآید چہ عبث فعلیست کہ بے
نفع مطلق باشد نہ اینکہ برائے فاعل بے نفع باشد پس ذات او چنانکہ مبداء
المبادی است غائۃ الغایات او ست بایں معنی گویند کہ در فعل او غرض نیست
چہ غرض غائتیست کہ زائد بر ذات فاعل داولی برائے او باشد پس ازیں جہت
منافع افعال اورا حکمت و مصلحت گویند و اگر گاہے اطلاق غرض نیز برا و کنند
از باب مجاز و تشبیہ افعال او ست با فعال ما زیرا کہ مشتمل اند بر منافعیکہ اگر در افعال
ما باشد غرض خواہد ماند و بہ ہمیں معنی بعضی از حکمائے اسلام نفی قصد از فعل باری تعالیٰ

کنند د گویند فاعل بالقصد نیست چہ متعلق قصد لامحالہ داعی و باعث فاعل ست
بر فعل و دانستی کہ واجب تعالی را داعی سوائے وجودی کہ عین ذات اوست نیست
و این ست معنی قول ارسطو طالیس کہ در اثولوجیا گفتہ کہ اگر گویند چرا باری عزّ و جلّ
عالم را آفرید گویم در فعل او سوال و چرائی نگنجد برائے این آفرید کہ جواد ست انتہی
و کذا البیان عن صحۃ ہذا المختار کلام لصدر البحر الذخار فی تفسیر القرآن ہذا قولہ فی
شرح قولہ خلق لکم ما فی الارض جمیعاً الآیۃ و استشکل ہہنا بان اللہ لا یفعل فعلاً لاجل
غرض لانہ لو کان کذلک لکان تعالی مستکملا بذلک الغرض ناقصا بذاتہ و ذلک
علی اللہ محال لانہ منبع کل خیر و کمال و ہذا اصل مستحکم الاساس عند الحکماء الاوائل
فانہم اشد الناس اثباتا لہذا الاصل فقالوا ان العالی لا یلتفت الی السافل ولکن
حجب ہذا الاصل طائفۃ من الناس عن کثیر من الحقائق الدینیۃ والقوانین
الشرعیۃ مثل مسئلتنا ہذا لا یقال ان فعلہ تعالی معلل بغرض لا یعود الیہ بل
الی غیرہ لانا نقول عود ذلک الغرض الی الغیر ان ہو اولی بہ تعالی من عدمہ او
لیس باولی فان کان الاول یعود المحذور المذکور و علی الثانی لم یکن تحصیلہ غرضاً
موثرا اصلا والمفروض انہ غرض معلل بہ فعلہ تعالی و ایضاً من فعل فعلا لغرض کان قاصرا
عاجزا من تحصیل ذلک الغرض الا بواسطۃ ذلک الفعل والقصور والعجز محالان علیہ تعالی
فہذہ و غیرہا وجوہ دالۃ علی خلاف ما یستفاد من ہذہ الآیۃ و کثیر من الآیات و یبتنی
علیہ القوانین الدینیۃ و بہ یرتبط المسائل المعادیۃ من الحشر والجزاء والثواب والعقاب

والجنة والنار وما اشبهها والجواب ان فعل الله ليس فعلا واحدا بل افعالا كثيرة حسب كثرة الموجودات الممكنة والتي قامت البراهين على انه لا يكون معللا بغيره ولا ذا غائية سواء هو فعله الخاص الذي صدر عنه اولا وبالذات او فعله المطلق فان ما هو احد هذين فالفاعل والغائية فيه ذاته تعالى واما فعله الذي صدر عنه بعد ذلك فهو معلل بغرض وهذا لكل ذي غرض حتى ينتهي الدواعي والاغراض والغايات الى غائية لا غائية له وداع لا داعي له وهو ذاته الذي هو غائية الغايات ومنتهى الدواعي والرغبات فالتراب مثلا فعل من افعاله الصادرة عنه باستخدام فاعل طبعي يسمى الطبيعة الارضية وهو ملك من ملائكة التسخير يستخدمه فاعل فوقه يسمى ملك الارض وملائكة التدبير وفوقه ملك آخر وملائكة الافاضة والتنوير اسمه قابض الارواح وهو تحت اسمه القابض وكل منها في فعله غائية فوقه حتى ينتهي الى الله وهذه الاغراض والغايات هي التي تكون فوق الاكوان واما التي تحت الاكوان فغائية التراب والغرض من خلقه اولا هو المركبات الارضية كالمعدنيات ثم البزور وقواها النباتية ثم الاغذية والنطف ثم الاخلاط الدموية ثم الامشاج والاعضاء اللحمية ثم الارواح البخارية ثم النفوس الحيوانية ثم الغرض منها الارواح الانسية الصاعدة الى الدرجات السماوية والغرض منها معرفة الله والانقطاع عن العوالم بالكلية والاتصال الى الحضرة الاحدية فبهذا المعنى صح ان يقال ان لافعاله تعالى اغراض عائدة اليه بشرط ان يدرك تحقيقه على وجه لا يؤدي الى انثلام قاعدة التوحيد والتنزيه بل تحفظ قاعدة ان العالي

لا تنفعل عن منفعله ولا يستكمل الفاعل من فعله انتهى وكذا افاداته وتصريحاته في شرح اصول الكافي هذه عبارته المسألة السادسة انه ليس لفعله تعالى غاية وغرض زائدين على ذاته وانما الغاية والغرض لافاعيل ماسواه من الفاعلين والغاية والغرض اسمان لشئ واحد بالذات متغائر بالاعتبار فالذي تفعل لاجله الفاعل فعله ويسئل عنه بلم وهو يقع في الجواب يقال له الغائية بالنسبة الى الفاعل والغرض بالنسبة الى الفعل فاذا قلت لباني البيت لم تبني البيت فيقول في جوابك لاسكن فيه فالسكنى غائة للبناء وغرض للبناء اذا علمت هذا فاعلم ان وجود الاشياء عنه تعالى من لوازم خيريته تعالى ليس يريد بايجادها شيئاً آخر غير ذاته بل كونه على كماله الاقصى يقتضي ذلك اذ كل فاعل يقصد في فعله شيئاً فذلك الشئ افضل منه وهو ادون منزلة من مقصوده فلو كان للاول تعالى قصد الى ماسواه لي شئ كان من ايصال خيرية او نفع او ثبوته الى احد او طلب ثناء او شكرا و محمدة او غير ذلك لكان في ذاته ناقصاً مستكملا بقصده وذلك محال لان وجوده على اقصى درجات الفضل والكمال اذ كل كمال وشرف وفضيلة فهو رشح من رشحات وجوده فكيف يعود اليه من مجعولاته شئ من الفضيلة لم تكن في ذاته وايضاً لو كان له قصد زائد ولفعله غرض يلحق اليه بواسطة الفعل يلزم فيه الكثرة والانفعال وقد ثبت انه واحد احد من كل جهة هذا خلف فاذن ظهرانه لا لمية لفعله ولا يسئل عما يفعل وكل فاعل سواه فله غرض في فعله ولفعله غائة يطلبها هي لامحالة فوقه وتلك الغايات متفاضلة متفاوتة في الشرف على حسب تفاوت

الفواعل ولا غاية للملائكة المقربين ومن في درجتهم من عباد الله المكرمين الا لقاء ذاته تعالى
لا غير ولمن دونهم من الملائكة السماوية والنفوس المدبرة غايات اخرى يشتاقون
اليها ويتشبهون بها هي بعد ذاته تعالى وهكذا يتنازل الغايات حسب تنازل النفوس
والطبائع حتى ان الجمادات والعناصر لها في استحالاتها وحركاتها غايات طبيعية
جعلها الله مركوزة في ذاتها مجبولة على قصدها وطلبها ولكل وجهة هو موليها فاتضح ان
لكل احد في فعله غاية يسئل عنها وهو معنى قوله تعالى وهم يسئلون وليس معنى قوله لا
يسئل عما يفعل كما زعمه العامة من الاشاعرة وغيرهم ان ذاته تعالى لا يقتضي الخير والنظام
ولا يجب منه ان يكون العالم على افضل ما يمكن من الخير والتمام والشرف والنظام بحيث
لا يتصور ما هو اكمل واتم مما هو عليه مستدلين عليه من المجازفة بان لا اعتراض لاحد على
المالك فيما يفعله من ملكه والعالم ملكه فله ان يفعل فيه كل ما يريده سواء كان خيرا او
شرا او عبثا او جزافا وهم لا يقولون بالمخصص والمرجح في اختياره لشيء قائلين ان
الارادة تخصص احد الطرفين من دون الحاجة الى مرجح لانه لا يسئل عن اللمية فيما يفعله
وهو كلام لا طائل تحته فان الارادة اذا كان الجانبان بالنسبة اليها سواء لا تخصص
احد الجانبين الا بمرجح ولا يقع الممكن الا بمرجح وبذلك يثبت الحاجة الى وجود الصانع و
اما الخاصية التي يقولونها فهو هوس ليس لو اختارت الجانب الآخر الذي فرض مساويا
لهذا الجانب كانت تحصل هذه الخاصية ثم تعلق الارادة بشيء مع ان النسبة الى الجانبين
سواء هذيان فان الارادة ما حصلت ولا ارادة لشيء ما ثم تعلقت بشيء مخصوص فان لمية

لا يريد شيئاً اتفق ولا يكون للمريد ارادة غير مضافة الى شيء اصلا ثم يعرض لها ان
تعلقت ببعض جهات الامكان نعم اذا وقع التصور وحصل ادراک يرجح احد الجانبين تحصيل
ارادة مخصصة باحدهما فالترجيح مقدم على الارادة فاذا علمت ان كل مختار لا بد في
اختياره احد طرفي وجود شيء من مرجح فيجب ان يكون المرجح في فعل الغني المطلق غير زائد
على ذاته وعلمه بذاته فذاته هي الغاية المقتضية لفعله لا الشيء آخر اذ لا يتصور ان يكون
امر اولى بالغني المطلق ان يقصده والا لكان الغني المطلق فقيرا في حصول ما هو الاولى له
الى ذلك الشيء وهو محال فاذن هو الغاية للكل كما هو الفاعل للكل فهكذا يجب عليك
ان تعلم تحقيق هذا المقام لتكون موحدا مخلصا مومنا حقا انتهى ثم افادان طائفة من الامامية
لاشتغالهم بفروع الفقه قد يوافقون الاشاعرة وذلک لرفضهم طريق العلم والحكمة
اقول هذا هو الحق الذي يطلع عليه السيار السبار لكلمات هؤلاء الفقهاء القشريين المحدثين
السطحيين فانهم لوهن القوة العقلية وفقد الغريزة البرهانية قد يوافقون الاشاعرة و
تارة يقلدون المعتزلة في بعض الاصول وقد كان نفس مسلک الامامية فيه متحاز المعتزلا
عنها قطعا ولذلک طنبنا الكلام في هذا المقام فانه من مزالق الافهام ومزال الاحلام
حتى ان افضل الاعلام في عماد الاسلام قد زعم ان مذهب الامامية مخالف للحكماء و
موافق للمعتزلة في هذه المسألة وانما الاشاعرة وافقوا الحكماء فيها وكل ذلک تموّهات
واوهام والحق هو الذي تلوناه عليک بفضل العزيز الحكيم المنعام فتبصر۔

ختام مسکی

قد تحقق بما قررناه واتضح بما حررناه ان الارادة الواجبية هی عین الداعی وعین علمه بنظام الخیر فی الفعل وهو عین ذاته وهو مذهب الامامية علی التحقیق ولا یوجد فیه مخالف منهم الا شیخهم الاجل فی الحدیث ثقة الاسلام محمد بن یعقوب الکلینی فانه قد تراءی من ظاهر کلامه فی الکافی ان الارادة الواجبية غیر علمه وقدرته وهما عین ذاته وهی زائدة علیه جل سلطانه ولکن قد حقق سید الحکماء الامکانیة المعلم الاول للحکمة الیمانية فی القبسات والرواشح السماوية وتلمیذه صدر المتالهین فی شرح اصول الکافی ان الارادة کالعلم قد یکون عین الذات الالهی ویکون صفة ذات اضافة فی بعض الاشیاء وقد یکون عین ذاته تعالی فی مرتبة الاجمال وعین ذوات الموجودات فی عرصة التفصیل اوانها عین الارادة بمعنی مرادیتها له تعالی وبوجه آخر قد یکون من صفات الذات الحقة و یکون من صفات الافعال ولاریب فی ان الارادة بمعنی آخر لیست عین ذاته تعالی بل هی زائدة علیه وهولاینافی العینیة بالمعنی الاول فمراده بمغایرتها للعلم والقدرة

من الدواهی فی هذه الازمنة ان اهل الایران قد طبعوا من الرواشح السماوية صرف المقدمات واسقطوا منه شرح الاحادیث راسا وهو موجود فی النسخة الحاضرة من الرواشح عندنا الی بعض ابواب کتاب الحجة وکذا حذفوا منه کثیرا من الحواشی المنهية حتی الحاشیة المنهية الاولی علی خطبة الکتاب لایزول هذا الغم والحزن عن صدر الافاضل ولا یمحی اثر هذا الظلم والحرمان من قلوبهم الی ان یطبعوا الکتاب الی موقف تصنیفه وانما نبهنا علیه لئلا یظن بشاطرد من اهل الطبقات الآتیة ان الرواشح لیس الا هذا القدر المطبوع وانما هو منقوص ومقطوع فلا تغفل ۱۲ منه

انما هو المغائرة بالمفهوم على احد سبل تلك الاطلاقات وهو لاينافى اتحادها فى المصداق
وعلى هذا فلا ايراد عليه واما كلام الفاضل السبزوارى فى شرح الجوشن والمصباح ههنا
فمع انه ماخوذ من القبسات وشرح الصدر المذكور فبانه قد تصرف فيه على وجه يؤل الى
مسلك الوحدة الوجودية الذى قد قام البرهان على بطلانه فلا يعبأ به اصولا وفروعا
ومما يدل على صريح مااخترنا من توافق مسلك الامامية والحكماء فى هذه المسألة ما ورد
فى دعاء نور انوار الهدى خامس آل العبا سيد الشهداء حسين بن على عليهما السّلام
المنقول فى مصباح الكفعمى يا من هو الغاية والنهاية فلو كان لفعله غاية ولو على سبيل
الاعتزال لما كان ذاته بذاته غاية ونهاية بل كان فى اغاية فكون فى انه بنفس حقيقه وذاته
غاية لجميع المجعولات وهو فاعل لها هو مختار الحكماء وكان حق العبارة على طريقة المعتزلة
يا من له الغاية والنهاية وهو ظاهر فتفطن رجعنا الى شرح ذلك الاسم الشريف اسا
فنقول بعبارة اخرى قد يراد بالطلب ههنا معنى الجلب على تفسير قول الحكيم اللاثانى
المعلم الثانى الفارابى هذه عبارته فى الفصوص مع شرحه طالب الكل اى جالب الكل
الى السبيل منه والوصول اليه بحسبه اى بحسب طاقة الكل ويليق بحاله انتهى وهو بالحقيقة
آئل الى المعنى السابق الذى قد تكرر ذكره وتفصيله ثم اقول قد بقى ههنا بعض المباحث
المتعلقة بهذا الاسم الشريف لا بأس بان نشير اليها تتميما لهذه المسائل العالية الاول
ان الطلب والارادة لما كانا متساوقين فقد وقع النزاع بين الجبرية والعدلية فى
عموم ارادة الواجب عظم شانه فقالت الاشاعرة انها شاملة لسائر اقسام القبائح و

والمعاصی والسوادت وانواع الکفر والشرک والخبائث والضلالات الصادرة عن العباد
وخالفهم الامامیۃ والمعتزلۃ واحتجاجات الفریقین مما قد فصلت فی اسفارہم الکلامیۃ
وانما مآب ہذا الفرق والافتراق ہو مسألۃ افعال العباد وانہا بخلق اللہ فیہم بدون مدخلیۃ
قدرتہم واختیارہم ولکن نذکر ہہنا بعض الخصائص والتحقیقات المستودعۃ فی ہذا التعلیق و
من اللہ التوفیق فان افضل الاعلام فی عماد الاسلام قد ہجر ہجیراہ واجتریاہ بل نجاف
عہدہ والتزامہ من نقض نہایۃ العقول للعلامۃ الرازی بتمامہ فلم ینقل کلامہ فی ہذا الفصل
لا من ہذا الکتاب ولا من غیرہ وانما اقتصر فی الایراد علی شرح المواقف وغمض عن
غیرہ حتی عن شرح المقاصد وقد کان النظر فیہا اولی لانہ رأت کثیرا من صدع الاشاعرۃ
بل الحق انہ خیر کتاب صنف فی تاسیس مذاہبہم ایجازا واختصارا وتحقیقا وتدقیقا کما لا یخفی
علی الاذکیاء فنقول العجب من العلامۃ التفتازانی انہ قد خاض ہہنا فی لجج ولہ العقائد
الاشعریۃ علی حد لم یغادر شیئا من التشدقات والتحذلقات والتمنطقات والمغالطات
والمکابرات لانہ استعملہا وتمسک بہا الا تری الی قولہ مستدلا علی مسلکہ من المنقول وروی
عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ ان ما شاء اللہ کان وما لم یشأ لم یکن والتفصی عن ذلک بانہ
اراد من العباد الایمان والطاعۃ برغبتہم واختیارہم فلا عجز ولا نقیصۃ ولا مغلوبیۃ فی
عدم وقوع ذلک کالملک اذا اراد دخول القوم داره برغبتہ واختیار لا کرہا واضطرارا
فلم یدخلوا لیس بشئ لانہ لم یقع ہذا المراد ووقع مرادات العبید والخدام وکفی بہذا نقیصۃ
ومغلوبیۃ انتہی اقول لیس فیہ نقیصۃ ومغلوبیۃ اصلا اذا خیر عبیدہ فی افعالہم المصلحۃ

التكليف ولو شاء لاجبرهم علے تنفيذ قدرته واختياره وابطال قدرتهم واختيارهم او تعطيلها

وانما اشتبه عليه الامر اذ لم يكن عنده معنى الارادة على سبيل الاطلاق الا الصفة الزائدة

المخصصة لاحد الطرفين وفيه ما فيه كما سبق ولما سيجئ وليس معنى الروائة ما تخيله اولا وله

بل معناه ان ما شاء الله كونه بلا واسطة او بواسطة مجعولاته كان بلا تخوشاع كونه و

ما لم يشأه كذلك لم يكن فلا حجة له فيها اصلا وكذا قولنا على ارادته للكائنات انه خالق

لها بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد

طرفي الفعل والترك وعلى عدم ارادته لما ليس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم استحالته لاستحالة

انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشئ لا يريده البتة واعترض بان خلاف المعلوم

مقدور له في نفسه والمقدور اذا كان متعلق المصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع

البتة وبان من اخبره النبي بان فلانا يقتله البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله

بل حيوته والجواب ان هذا من الارادة فانها الصفة التي شانها التخصيص والترجيح انتهى

اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان للعدلية ان يقولوا في الاستدلال انا لا نسلم من

اول الامر انه تعالى خالق للكائنات ان ارادوا به ما يشمل الافعال التكليفية للعباد كما هو مسلك

الاشعرية فلا يكون مريدا لها وان اراد به غيره فلا يجديه اصلا وهو بهذا المعنى مريد لها

ولا ضير فيه كما سيتضح في المباحث الآتية ان شاء الله وثانيا انا لا نسلم ان معنى

الارادة الالهية هي تلك الصفة الزائدة القديمة المخصصة بل هي عبارة عن العلم العنائي

وقد سبق التحقيق فيه وثالثا ان الله اذا علم عدم وقوعه بفعل نفسه من غير توسط اصلاً فلا

كلام فيه وان اراد به علم عدم الوقوع بفعل الغير لتعلق قدرته وداعيته واختياره باحد الطرفين دون الاخر فلا نسلم كونه ممتنعا بالذات والا لم يكن مقدوراً لاستحالة تعلق القدرة به هو تعالى يعلم وقوعه باسبابها وعدم وقوعه بعدم اسبابه من غير ان يجعل علمه علة تامة للطرفين وقد قدر تلك الاسباب والمسببات على الوجه المشروح في العلوم الطبعية والالهية والشرعية فليس على سبيل العدلية من انقلاب علمه سبحانه بالجهل اثر ورابعاً ان المعترض اراد بكون ذلك المقدور لمتعلق بالمصلحة مراداً كونه ماموراً او منهياً او مباحاً فان الارادة الواجبية على مذهبه هو العلم العنائي فمقدورات العباد من الافعال التكليفية قد كانت لمصلحة الالهية فيها ان لا يجبهم في خلقها ويتهدم الى المضار والمنافع المترتبة عليها في هذه الدار والنشأة الآخرة بواسطة الشرائع والنبوات وخامساً ان التمني انما يمكن توهمه ههنا لو سلم ان الارادة الالهية هي الصفة القديمة الزائدة المرجحة وليس كذلك وكيف يصدق ههنا فان كل متمن عاجز عن ايقاع ما يتمناه بخلاف ما نحن فيه فان الواجب جلشانه قادر على كل ما يشاء ان شاء وان لم يتعلق قدرته وارادته بخلق افعال العباد لكونه منافيا المصلحة التكليف فمثله لا يكون مصداقا للتمني اصلا ثم اخذ في تشييد مذهبه بآيات قرآنية ولكن اكثرها واردة على طريق القضية الشرطية مثل قوله تعالى ولو شاء لجمعهم على الهدى وهي لا يستلزم تحقق الموضوع ثم قال للمعتزلة فيها تاويلات فاسدة ولكنهم تمسكوا بآيات اخرى في معارضتها مثل وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين وقالوا للاشاعرة فيها تاويلات واهية وتعقولات

بادرة وانه اذا اغمض عن الخوض فی التاویلات فی جواب المعتزلة عن الاشاعرة فی
الآیات واحال علی کتب التفسیر فاعرضنا عن جوابه علی حذائه فیها اورده علی دلائل المعتزلة
وحونناه علی مواضعه من کتب العدلیة الموضوعة لهذا الشان وعلی افهام الاذکیاء والعقلاء
اذا اخذوا الانصاف والفطانة فی ایدیهم ولم یلبسوا عقولهم بظلم وعناد ثم قال والعمدة
القصوی للمعتزلة فی الجواب عن اکثر الآیات اللتی استدلت بها الاشاعرة حمل المشیئة
علی مشیئة القسر والالجاء حین سئلوا عن معناها تحیروا فقال العلاف معناها خلق الایمان
والهدایة فیهم بلا اختیار منهم ورد بان المومن حینئذ هو الله لا العبد اقول هذه مغالطة
واضحة کامثالها لانه لم یقل بوقوع المشیئة الالجائیة بهذا المعنی فانه خلاف حتی یلزم کون الله
مومنا ولو وقعت المشیئة الالجائیة وخلق الله الایمان فیهم علی ما هو مسلک المعترض لکان
مومنا وقد تقرر ان تعلیق احد المحالین بالآخر جائز فلا ایراد ثم نقل عن الجبائی معناها
خلق العلم الضروری بصحة الایمان واقامة الدلیل المثبتة لذلک العلم الضروری ورد علیه
بان هذا لا یکون ایمانا والکلام فیه علی ان بعض الآیات فیه دلالة علی انهم لو رأوا کل آیة
ودلیل لا یومنون البتة اقول والجواب هو الذی اشرنا الیه وبالجملة لو شاء لخلق
فیهم هذا العلم الضروری لکنه لم یخلقه لمنافاته للتکلیف ولو خلق لکان مومنا ولا سیما علی طریقة
المعترض ولا ینافیه انهم لو رأوا کل آیة لا یومنون لان المراد منه ترک الایمان الاختیاری
فلا حجة له فیها ثم نقل عن ابی هاشم معناها ان خلق لهم العلم بانه لو لم یومنوا لعذبوا عذابا
شدیدا ورد علیه بانه فاسد لان کثیرا من الکفار کانوا یعلمون ذلک وکذا ابلیس ولا یومنون

على انه قال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملان جهنم
من الجنة والناس اجمعين يشهد بفساد تاويلهم لدلالته على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم
بملأ جهنم اقول هذه الردود والاقوال متقاربة المعنى فجوابنا ايضا هو الجواب ولكن نزيد ههنا
بان مراد المستدل انه لو خلق فيهم ذاك العلم مجردا عن تطرق التعند والجحود فلا ينافيه كون
كثير من الكفار قد علم به لانهم مشوبون بالتعند والعصبية نعم يصعب الاشكال والفساد على
مسلكه لان خلق ذاك العلم والكفر فيهم من عند الله فلا سبيل له الى النجاة الا بالانسلاخ
عن فطرة العقول والدلالات والحجج والبينات واما الآية الاولى فمصدرة بحرف الشرط
الجاعلة اياها قضية شرطية فلا يستلزم تحقق الموضوع كما اشير اليه واما الثانية فمعناها
حق القول مني لاملئن جهنم من الجنة والناس اذا صيروا انفسهم باختيارهم مستحقين للنار
بالعقائد القبيحة والاعمال الفضيحة وقد تقرر ان علمه تعالى بوقوع افعال العباد باختيارهم
ليس علة تامة لها فلا معنى لسبق الحكم بملأ جهنم منهم على هذا الاصل الا تقدم علمه ووعده ووعيده
بتوسط المصطفين من عبيده بانه يجعلهم احطابا للجحيم اذا اختاروا بقدرتهم ما يجعلهم لتلك
الدار مستحقين فهم فيها يعذبون وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون وقد بسطنا تحقيق
هذا المقام في كتابنا مشاهد الانوار في شرح رسالة بهميار من شاء فليراجع اليه وبالجملة قد كان
صريح اللفظ القرآني ههنا هو القول ولكنه لم يكن صريحا في تأييد الجبر كما اشرنا اليه
فظهر ان مجرد القول وانزال الآيات والاحكام والوعد والوعيد في التكليفات الشرعية
لا سبيل له الى الجبر اصلا فغيره بلفظ الحكم ليكون مشعرا الى مسلكه ومع ذلك فالحكم ايضا لا

لا يستلزم كونه مباينا للقول في الاطلاقات الناموسية على سبيل الكلية كما لا يخفى على
المتفطنين الثاني استدلت الامامية والمعتزلة على مذهبهم بانه لو صح مسلك الاشاعرة
لكان الكفر مراد الله فكان قضاءاً فوجب الرضا به والملازمة واضحة وبطلان اللازم
اجماعي قال في شرح المقاصد ورد بانه مقتضى لا قضاء، ووجوب الرضا انما هو بالقضاء
دون المقتضى ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضا به هو المقتضى من المحن والبلايا
والرزايا لا الصفة الذاتية لله بحث بل هو الخلق والحكم والتقدير وقد يجاب بان الرضا
بالكفر من حيث قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية وفيه نظر انتهى اقول لما كانت هذه
المعضلة معركة لتصادم الآراء ومصرعة لعقول فحول الحكماء اردنا مع ان الطبع ببوائق الدهر
الظلام عليل والفكر بقوارع الزمان الخوان كليل ان لا نضن فيها ببعض التحقيق والتفصيل
وعلى الله قصد السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل فاقول ولا لا يدري هذا النظر الذي تقول به
شارح المقاصد لم الطبنة في مثل هذا المقام الذي تترجرج فيه الاقدام ويتسابق فيه
الافهام الى النقض والابرام على ما قيل لئن كان هذا الدمع يجري صبابة على غير ليلى
فهو دمع مضيع وانكان له اثر فهو الى ابد الآباد مستتر والله اعلم بما اراد واخبر والجواب
من الحكيم الاجل المحقق الطوسي في كتاب نقد المحصل على ما سياتي تفصيله ان شاء الله
وثانيا ان افضل الاعلام في اعماد الاسلام خص الرضا بالقضا بمعنى المقضي بالمحن والمصائب
الذي جعله شارح المقاصد بحثا ولم يتوجه الى الجواب عنه هذه عبارته ان المراد منه كما
هو الظاهر هو الرضا بالمقضي اي بما اختاره لعبده من البلايا والمحن والمصائب فان عدم

الرضا بها مناف للعبودية انتهى وعندي ان شارح المقاصد قد حاد عن الانصاف فی جعل معنی القضاء منحصرا فی الخلق والحكم والتقدير فانه اراد بهذه الثلثة مسلك الجبر فی افعال العباد كما هو مختار الاشاعرة مع ان القضاء قد شاع اطلاقه فی لسان الشريعة وشريعة الحكمة علی غيره من المعاني ايضا اما فی الشريعة فقال سلطان الحكماء والمتكلمين فی التجريد والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال والالزام صح فی الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا وقد بينه علیؑ فی حديث الاصبغ انتهى وقال العلامة الحلی فی كشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد يطلق القضاء علی الخلق والاتمام قال تعالى فقضيهن سبع سموات فی يومين ای خلقهن واتمهن وعلی الحكم والايجاب بقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه ای اوجب والزم وعلی الاعلام والاخبار كقوله وقضينا الى بنی اسرائيل فی الكتاب ای علمناهم واخبرناهم ويطلق القدر علی الخلق كقوله تعالى وقدر فيها اقواتها والكتابة كقول الشاعر واعلم بان ذا الجلال قد قدر فی الصحف الاولى التی كان سطر والبيان كقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين ای بينا واخبرنا بذلك اذا فنقول للاشعری ما تعنی بقولك انه تعالى قضى اعمال العباد وقدرها ان اردت به الخلق والايجاد فقد بينا بطلانه وان الافعال مستندة الينا وان عنی به الالزام لم يصح الا فی الواجب خاصة وان عنی به ان الله بينها وكتبها واعلم انهم سيفعلونها فهو صحيح لانه تعالى قد كتب ذلك اجمع فی اللوح المحفوظ وبينه لملائكته وهذا المعنى الاخير هو المتعين للاجماع علی وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره

من القبائح ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضا به من حيث انه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث الكسب لبطلان الكسب اولاً وثانياً فاما ان نقول ان كان كون الكفر كسباً بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم وان لم يكن بقضائه وقدره بطل استناد الكائنات باجمعها الى القضاء والقدر واعلم ان امير المومنين علي بن ابيطالب عليه السلام قد بين معنى القضاء والقدر وشرحهما شرحاً وافياً في حديث الاصبغ بن نباتة لما انصرف من صفين فانه قام اليه شيخ فقال اخبرنا يا امير المومنين عن مسيرنا الى الشام كان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرء النسمة ما وطئنا موطئاً ولا هبطنا وادياً ولا علونا تلعة الا بقضائه وقدره فقال له الشيخ اعند الله احتسب عنائي ما ارى من الاجر شيئاً فقال له مه يا شيخ بل عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في حال انكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال له الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك ظننت قضاء لازماً وقدراً حتماً لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يات لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييراً ونهى تحذيراً وكلف يسيراً ولم يعص مغلوباً ولم يطع مكرهاً ولم يرسل الرسل عبثاً ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم وتلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فنهض الشيخ

مسرورا وهو يقول انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن رضوانا
اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا منه احسانا۔

الحاشیہ هذا الحديث قد ورد مستفيضا متواترا من طرق الامامية في الكافي وعيون الاخبار وغيرهما وان اردت شرحه بالفاظه ومعانيه على سبيل التفصيل فقد فرغ منه فخر المحققين في حواشيه على الهيات شرح التجريد الجديد وصدر المتالهين في شرحه على اصول الكافي فارجع اليهما والله الموفق ۱۲

الحاشیہ اما شارح المقاصد فانه لما عجز عن جواب العدلية فيما قرروه من اثبات كون المجبرة ولا اشاعرة قدرية هذه الامة وتمسك بالمباهتة والمكابرة قال بعد ذكر دليل العدلية من حديث الاصبغ وغيره قلنا ما ذكر لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله وقدره وخلقه وارادته يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فلينظر ان هذا قول المعتزلة ام المجبرة ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى اقول والجواب ان هذا الحديث وامثاله لما دل على ابطال كون صدور الافعال الاختيارية من الله ونفي كونها بخلقه والا لبطل التكليف والثواب والعقاب فهو مصرح لمذهب العدلية وطارد لعقيدة الجبرية قطعا وليس قول المجوس الا انهم اعتذروا عن نكاح الامهات والاخوات بانه فعل الله وكذلك مذهب الجبرية فانهم قالوا خلق الكفر والآثام والقبائح من الله بدون مدخلية اختيار العباد وقدرتهم فيها فكانهما اخوان متضارعان من ثدي واحد وهو الجبر واذن فلينظر اهل الانصاف ان هذا العلامة كيف يطرح العقل والفهامة ويتصلب في الشرارة والطلامة اذا اخذته العصبية ولا يحذر الملامة بانه يصدق عليه في نفس الامر من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وهذا من الظهور بحيث لا يخفى على من له ادنى مساس من الشعور ثم قال ومن قباحتهم انهم يروجون باطلهم بنسبته الى مثل امير المؤمنين علي واولاده وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره اقول هذا على تقدير صحته لا ينافي العدلية لان المراد بالقدر هو التقدير والعلم واطلاقه عليه شائع ولا ريب في ان الله قد قدر خير العالم وشره وعلمه في ازل الآزال قبل ان يكون ومنه الافعال الاختيارية للعباد ولكنه لم يجعل علمه بها علة تامة لها كما قرر وان اريد بالقدر ظهور الموجودات والكائنات

قال ابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي وجه تشبيهه عليه السلام المجبرة بالمجوس من وجوه احدها ان المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية معلومة البطلان كذلك

(بقیہ حاشیہ صفحہ ماقبل) المرتبات على طبق العلوم والمعالم القضائية وليس الشر المحض او الشر الغالب على الخير مما له حظ من الوجود كما سياتي الاشارة اليه ان شاء الله فيكون الشر داخلا في القضاء الالهي بالعرض لكونه تابعاً للخير الكثير فالموجود هذا والخير المحض فلما كان انكار القدر بهذا المعنى ايضا مفضياً الى نفي العلوم القضائية ونفي العلم الواجبي وتسبيبه لوجود الكائنات وهو كفر صريح وضلال فضيح جعل المنكر خارجا عن حريم الاسلام وهو لا ينافي اختيارية افعال العباد لان اختياريتها قد سطرها القضاء الالهي بجليل حكمته على طباق سلاسل الاسباب المترتبات المتنازلات وشرورها داخلة فيه بالتبع فافهم " ثم قال وانه حين اراد حرب الشام قال شمرت ثوبي ودعوت قنبرا اقدم لوائي ولا تؤخر حذارا لن يدفع الحذار ما قد قدر اقول اولا كون هذا الشعر منه عليه السلام ينافي نقل صاحب القاموس عن الزمخشري علامة الادب انه لم يصح عن علي عليه السلام الا شعر واحد وقد حققنا القول فيه في حواشينا على ديباجة الحاقنا على كتاب عمنا الاجل القدسي السيد امداد علي الحسيني عطر الله مضجعه في فضائل اهل البيت عليهم السلام وثانيا فالقدر الماخوذ فيه بمعنى الكتابة كما سبق فانه ربما يطلق عليه في المحاورات الناموسية فالمراد لا ينفع الحذار عما قد كتب عليه من قتال الناكثين والقاسطين والمارقين على لسان خاتم المرسلين ص وامره فهو ماموريه قد ضلت هؤلاء الاقوام والطوائف عن الصراط المستقيم بخبث ارادتهم واختيارهم كما في سائر الكفار والمنافقين فليس له فيه حجة اصلاً ثم قال وانه قال لمن قال اني املك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكها مع الله ام تملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله وان قلت املكها بدون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على يده اقول ان هذا القائل قد اعتقد بكون العبد قادرا على الخير والشر والطاعة والمعصية بالاستقلال وبتعطيل الله ذي القهر والجلال وهو كفر وضلال وليس مذهبنا العدلية هذا بل نقول بكونه سبحانه خالق الاسباب الارادة والاختيار وآلاته وادواته مع عظيم قدرته جل شانه على سلب تلك الوسائط والعلل البعيدة المستلزم لفناء تلك الارادات والافعال وحيلولته بين العبد

المجبرة ثانيها ان مذهب المجوس ان الله يخلق فعله ثم يتبرأ منه كما خلق ابليس ثم انتهى منه
وكذلك المجبرة قالوا انه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرأ منه وثالثها ان المجوس قالوا ان

(بقية حاشية صفحة ماقبل) وارادته كما ورد يا من يحول بين المرء وقلبه وهو مذهب المتألهة من الحكماء ايضا كالشيخ الرئيس
والفارابي على ما فصله سيد الحكماء في القبسات فهذا الايراد ليس بشيء وكذا قوله ان جعفر الصادق عليه السلام
قال للقدري اقرأ الفاتحة فقرأ فلما بلغ قوله اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك
ان الفعل منك وجميع ما يتعلق بالاقدار والتمكين والالطاف قد حصلت وتمت فانقطع القدري
اقول هذه الرواية مما يلوح عليها آثار الوضع اكثر من غيرها لان اصطلاح اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية وهو اللطف المقرب وتحصيل الطاعة فيه ويسمى اللطف المحصل قد نشأت وشاعت بعد زمان
الصادق عليه السلام وانهم لما بهتوا عن جواب حجج العدلية احتالوا وفزعوا الى وضع حديث يوقفهم عن
امام العدلية ليتم به الزامهم وافحامهم الا ترى ان العدلية لا يقولون بتناهي الالطاف وقطعها في زمان
من الازمنة بل الطافه الجلية والخفية على النفوس الشريفة البشرية المستعدة لافاضتها من المبادي الفياضة
غير متناهية وتتصل بها سلاسل التوفيقات الالهية والعنايات الربانية والامدادات الروحانية الرحمانية
التي لا تقف عند حد لا يحصرها عد وكيف يقولون بانقطاع اللطف وتمامه مع ان وجود الامام لطف عند
العدلية الامامية وهو قائم مع بقاء الدنيا ولو فقد ساعة لساخت الارض باهلها فلو فرضنا صحة الرواية لكان
ذلك الرجل ممن يعتقد باستقلال العباد في الافعال وتفويض الامور اليهم بتعطيل الله جل شانه وهو صريح الضلال
والاضلال تتبرأ منه العدلية قطعا ثم العجب من شارح المقاصد كيف اجترأ على انتسابه العدلية الى الوقاحة
ههنا ولم يخف من معارضة العدلية اصلا فلهم ان يقولوا للجبرية انهم اشد وقاحة لانهم يروجون اباطيلهم
بنسبته الى سيد المرسلين وخاتم النبيين ويردون عنه اخبارا كثيرة في صحاحهم وحاشاه ان يتدين ويهدي
امته الى ما يناقض رسالته فان تكذيب رسالته ايضا على قولهم من خلق الله فكيف يجوز على الله ان يرسل الى
الخلق وهو يدعي رسالته ثم يخلق تكذيبه ويعذب عليه من غير مدخلية لقدرة المكذب واختياره فهل يكون
هذا الاعتقاد ممن صح مزاج قوته الفكرية ولم يخرج عن حريم الفطرة الانسانية ولما كان عماد الاسلام ههنا

نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وارادته ووافقهم المجبرة حيث قالوا ان نكاح المجوس لاخواتهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره وارادته ووافقهم المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا ان القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه فالانسان القادر على الخير لا يقدر على ضده وبالعكس انتهى كلامه

اقول ولو ادعيت هذا الكلام فقد دريت ان حديث الاصبغ اتم حديث وحمل كلام لشرح معنى القضاء والقدر في مثل هذا المقام فيا للعجب من مكابرة الفاضل القوشجي في شرح التجريد الجديد حيث قال بعد نقل هذا الحديث فظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئاً من المعاني المذكورة فايراده للتائيد محل تامل انتهى وقد ذكر من قبل ذلك ما ملخصه ان القضاء والقدر قد يطلق بمعنى الايجاب والالزام وقد يطلق بمعنى الاعلام والتبيين ومن الواضحات ان الامر والحكم الشرعي من الله على ما هو المثبت في آخر الحديث انما هو عبارة من الاعلام والتبيين فكيف لا يكون مؤيداً للمعنى المختار في المتن قوله او الاعلام صح مطلقاً فهل هذا الايراد الا سفسطة او مغالطة او مكابرة ولما كان هذا الحديث منافيا صريحاً لمسلك الاشعري من الاضطرار والجبر ومعاضداً وهادياً الى طرق العدلية من اثبات الاختيار للعباد في افعالهم شق عليه ذلك المنظر فردي غلته بالقاء الشبهة الباطلة وحيرا وتحير ولكن العجب العجاب ان صاحب عما والاسلام قد نقل فيه هذا الحديث ولم يتوجه الى جواب القوشجي مع ان الرد عليه يمكن استنباطه واستفادته ايضا من الحواشي الفخرية على الٰهيات

(بقية حاشيه صفحه ما قبل) ساكتا عن التعرض لشرح المقاصد والقدح عليه ههنا استوفيناه حقه والحمد لله وحده ۱۲ منه

شرح التجريد الجديد واحقاق الحق للمحقق العلامة الشوستري ولعله اعرض عنه لوضوح ركاكته وسخافته فلا تغفل ، اما في شريعة الحكمة فللقضاء والقدر فيهما عبارات اما الشيخ الرئيس فتحصل تعريفه في الاشارات قد افصح عنه سلطان الحكماء النصير الطوسي في شرحه بان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية موجودة فيهما مرتين وكذا يقرب منه كلام فصوص المعلم الثاني هذه لفظه لا تظنن ان القلم آلة جمادية واللوح بسيط والكتابة نقش مرقوم بل القلم ملك روحاني واللوح ملك روحاني والكتابة تصوير الحقائق فالقلم يتلقى ما في الامر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية فينبعث القضاء من القلم وينبعث القدر من اللوح اما القضاء فيشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم وفيهما يسنح من الاجمال الى الملائكة التي في السموات ثم يفيض ويصل الى الملائكة التي في الارضيين ثم يحصل المقدر في الوجود انتهى وقد يعبر القضاء بما يرادف العناية الازلية قال فخر المحققين في حواشيه على الهيات شرح التجريد الجديد القضاء عند الحكماء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء انتهى واما

صدر المتألهين قدس سرہ فی القضاء والقدر بتفصیلات فالقضاء عندہ عبارۃ عن وجود الصور العقلیۃ لجمیع الموجودات بابداع الباری ایاہا فی العالم العقلی علی الوجہ الکلی بلا زمان والقدر لہ مراتب عدیدۃ منہا وجود صور الموجودات فی النفوس الفلکیۃ والمنطبعۃ علی الوجہ الجزئی ومنہا وجودہا فی طبقات عوالم الکون والفساد مطابقۃ لما فی المعالم السماویۃ ہذا ولکن التحقیق عندنا فی ہذہ المسألۃ ہو ما حققہ سید الحکماء الامکانیۃ المعلم الاول للحکمۃ الیمانیۃ فی القبسات بقولہ فاعلمن ان تسبب علمہ للاشیاء وانبعاث الاشیاء عن عنایتہ تعالی علی سبیل الاجتماع والتاحد والاجمال ہو القضاء وعلی سبیل التفصیل والتکثیر والتدریج ہو القدر لست اقول علمہ الاجمالی سبحانہ ہو قضاءہ وعلمہ التفصیلی ہو قدرہ کما یقولہ عامۃ المتقشفین وجمہور المقلدین فان ذلک خرص ظنی وقول تخمینی اما اولا فلان العلم اعتبار الشیء من حیث انکشافہ وظہورہ من غیر غروب واحتجاب والقضاء والقدر اعتبار الشیء بحیث تعلق الفاعلیۃ بذاتہ وجریان امر کن بتقررہ ووجودہ فی ضمن جملۃ المبدعات والمصنوعات بنظامہا الجملی الوحدانی علی حسب العلم بکونہا خیرات نظام الوجود التام الکامل ومتممات نصاب تمامہ وکمالہ والقدر ہو ایجاد الشیء وافاضتہ باعتبار خصوصیۃ ذاتہ وہویتہ من جہۃ تادیۃ الاسباب المترتبۃ المتادیۃ الیہ بخصوصہ علی حسب العلم السابق بخیریتہ والعنایۃ الموجبۃ للمشیۃ فالقدر تفصیل اجمال القضاء الاول وہما اعتباران لوجوب الفاعلیۃ المنبجسۃ عن العلم والعنایۃ والامر الایجادی المنبعث عن الارادۃ والمشیۃ واما ثانیا فلان الاجمال والتفصیل فی علم النفس نحوان من الانکشاف بحسب کون الصورۃ العلمیۃ المنطبعۃ

فی لوح جوہر النفس المعلوم واحد بعینہ واحدۃ بسیطۃ مجملۃ او متکثرۃ مرکبۃ مفصلۃ
فالانکشاف فی صورۃ التفصیل اشد واتم وازید واکثر والتفاوت فی صورتی الاجمال
والتفصیل انما بالشدۃ والضعف والزیادۃ والنقصان فی الظہور والانکشاف وذلک
وصف لنحو الادراک ومرتبۃ لا بامر ما من حیثیۃ المدرک یکون داخلا فی حقیقۃ المعلوم
فی صورۃ التفصیل دون الاجمال والالم یکن الاجمال والتفصیل اعتبارین لحقیقۃ واحدۃ
بعینہا بل کان ہناک امران مختلفان بالمہیۃ لامحالۃ فینخرق الفرض فاذن یجب
ان یکون المعلوم فی الصورتین واحدا بالحقیقۃ تبۃ وانما الاختلاف فی الصورۃ العلمیۃ
والتفاوت فی نحو العلم لا فی المعلوم والصورۃ الواحدۃ البسیطۃ فی الاجمال خلاق
للصور المتکثرۃ فی التفصیل والعلمان الاجمالی والتفصیلی المختلفان فی مرتبۃ الانکشاف
بالشدۃ والضعف وبالزیادۃ والنقصان کلاہما علم بالفعل لا بالقوۃ بملاحظۃ صاحب
الاشراق والمطارحات وقلدہ فیہ امام المشککین ومن المستبین علی ما بینا غیر مرۃ ان ذلک
لا یصح اجراؤہ فی علم اللہ سبحانہ المتین بالبرہان الیقینی من سبیل العقل الصاعف
ان علمہ تعالی بما عدا ذاتہ من جہۃ علمہ بذاتہ الذی ہو عین مرتبۃ کنہ ذاتہ فذاتہ الاحد
الحق من کل جہۃ عین العلم التام وفوق التمام بجمیع الاشیاء ولا یتصور ہناک اشتداد فی
العلم وازدیاد فی الانکشاف اذ ملاک ظہور کل شیٔ وانکشافہ ہو ظہور نفس ذاتہ سبحانہ بذاتہ
لذاتہ وعدم غروب فاتہ عن ذاتہ الذی ہو بعینہ عدم غروب شیٔ من الاشیاء عنہ تعر
ولا مدخل لوجود الاشیاء فی ذلک بوجہ من الوجوہ اصلا فعلمہ التام الحضوری بکل شیٔ

قبل وجود الاشیاء وعند وجودها علی سبیل واحد فاذن لایستصح الفعل الصریح النسبتہ
الاجمال والتفصیل الے علمہ التام المحیط بکل شیئ ازلا وابدا قبل حدوث الاشیاء فی
الدہر وبعد حدوثہا بل انما الصحیح استنادہما الے معلوماتہ التی ہی الاشیاء فہی بحسب
ذواتہا توجد مجملۃ تارۃ ومفصلۃ اخرے وعلمہ التام بہا فی مراتب وجودہ الاجمالے
ووجوداتہا التفصیلیۃ غیر موصوف بشئ من الاجمال والتفصیل الا اذا اطلق العلم وسیم
بالعلوم فقد جرے ذلک فی تضاعیف الاطلاقات کما فی قولہ عزّ وجل من قائل
ولایحیطون بشئ من علمہ الا بما شاء وبالجملۃ فقدرہ تعالیٰ فی الموجودات بحسب تادیتہ الاسباب
المترتبۃ الے کل موجود موجود بخصوص تعینہ وخصوصیتہ ہویتہ تفصیل قضائہ الاول
فیہا بحسب تسبب علمہ سبحانہ بوجہ الخیر فی نظام الوجود لوجودہا فی الدہر مجتمعۃ جملۃ
فی شخصیتہ عالم الکل الوحدانی بامکانہ ووجودہ بالفعل فاذن القضاء نسبتہ فاعلیتہ الباری
الحق سبحانہ علی حسب علمہ وعنایتہ الے الانسان الکبیر فی مرتبتہ شخصیتہ الجملیتہ والقدر
نسبتہ الفاعلیتہ سبحانہ الی ہذا الانسان الکبیر فی مرتبتہ تشریح اعضائہ واجزائہ وتفصیل
اخلاطہ وارکانہ وارواحہ وقواہ بحسب تادیتہ الاسباب المترتبۃ المتادیتہ الی خصوصیات
تفاصیلہا فلیقتصر لنتہے کلامہ الشریف ولاشتمالہ علی جلائل الدقائق الحکمیتہ الالٰہیتہ
قد نقلناہ بتمامہ ولایخفی علے من لہ خوض فی الحقائق الدینیتہ ان جمیع الاجزاء
التی یشتمل علیہا المعانی القضائیتہ والقدریتہ قد نطق بہا الشریعۃ الاسلامیتہ والائمتہ
کرۃ بعد اخرے فی موارد لاتحصی لیست الجواہر العقلیتہ المجردۃ قد عبر عنہا فی الشرع بالملائکۃ

الکروبین وہی عالمۃ بالحوادث الکونیۃ باعلام اللہ ایاہا قد عبر عنہ ہہنا بالابداع وکذا الاقرار
فی انہ قد وقع التصریح فی الشریعۃ بوجود الحوادث ہہنا من مکامن العدم علی طبق
تلک الصور المبدعات والعلوم العالیات ولانی العنایۃ التی قد تکرر القول بہا فی انہ
بالعلم بمانی العوالم الکونیۃ من الجزئیات الا یعلم من خلق وہو اللطیف الخبیر ولاتسقط من
ورقۃ الا یعلمہا اہ ولانی اللوح المحفوظ وکتاب المحو والاثبات الذی عبر عنہ الحکمۃ بالنفوس
الکلیۃ والجزئیۃ الفلکیۃ ولانی علمہا بالحوادث الیومیۃ والکائنات المتجددۃ علی سبیل
التفصیل وقد صرح الفاضل الغزالی فی بعض رسائلہ بان اللوح والقلم ہناک لیس ہو اللوح
الخشبی او الحدیدی وکذا القلم لیس ہو القصبی وشرحہ صدر المتالہین فی کتاب اسرار الآیات
وشرح اصول الکافی وغیرہ وتلمیذہ المحقق الکاشی فی علم الیقین وعین الیقین ومرآۃ الآخرۃ
وغیرہ وکذا الاستراب فی تسبب علمہ بنظام الخیر لوجودہ العینی فتحصل ان جملۃ تلک المحددات
من القضاء والقدر قد جاءت الشریعۃ ببیانہا بعبارات اخری تناسب الافہام العامیۃ
کما ہو داب النبوۃ الکلیۃ واذ لاعبرۃ بالالفاظ بعد تحصیل المعانی وتحقیقہا فلا استصوب
مانی عماد الاسلام بعد بیان معنی القضاء علی ما رادف العنایۃ والقدر کما سبق من
الحواشی الخفریۃ علی طریق الحکماء وہذا القول لایضرنا ولاینفعنا والحق ما نطق بہ احادیث
اصحاب العصمۃ وکلام علماء مذہبہم کیف وقد تواترت احادیث الائمۃ القدسیین ع
وتصریح علماء ملتہم بتلک المعانی القضائیۃ والقدریۃ فی کتبہم ورسائلہم کما اشرنا الیہ
فلیس سید الحکماء الالہیین وسند الفقہاء والمجتہدین السید الداماد وصدر المتالہین وتلمیذہ

الفقیہ المحدث العارف الکاشانی واترابہم من اجلّۃ علمآء الملۃ الامامیۃ واساطینہم بل ہذا الامن بعض الظن الذی یجب الاستنکار والاستغفار منہ فسامحہ اللہ علی عرامۃ[1] القلم ودعارۃ[2] الرقم فالصواب ان یقول ہذا القول ینفعنا ولا یضرنا فافہم وثالثا فاجاب سلطان الحکمآء والمتکلمین فی نقد المحصل عن تلک المعضلۃ بما ناسب لنا ان نحکیہ بعبارۃ المحصل حیث قال فیہ ثالث حجج المعتزلۃ ان الرضا بقضاء اللہ واجب ولو کان الکفر بقضائہ لوجب الرضاء بہ ولکن الرضا بالکفر کفر والجواب ان الکفر لیس نفس القضاء بل متعلق القضاء فنحن نرضے بالقضاء انما ہو المقضی لیس بشیء فان القائل رضیت بقضاء اللہ لا یعنی بہ رضاہ بصفۃ من صفات اللہ انما یرید بہ رضاہ بما یقتضے تلک الصفۃ وہو المقضی والجواب الصحیح ان الرضاء بالکفر من حیث ہو قضاء اللہ طاعۃ ولا من ہذہ الحیثیۃ کفر انتہی ولا یخفی ان شارح المقاصد قد نقل ہذا الجواب ثم لم یرض بہ کما سبق ولما کان ہذا الجواب غایۃ فی الایجاز فکانہ شرحہ المعلم الاول للحکمۃ الیمانیۃ سید الحکماء الامکانیۃ میر باقر داماد فی القبسات حیث قال ومیض بل بلغک التشکیک بان فی الحدیث القدسی من لم یرض بقضائی ولم یصبر علی بلائی ولم یشکر لنعمائی فلیخرج من ارضی وسمائی ولیطلب ربا سوائے فیجب الرضاء بقضاء اللہ وقدرہ وقد صحّ ان الرضا بالکفر کفر والکفر مقضے فاذن یلزم ان یکون الرضا بالکفر کفرا مع کونہ واجبا فاجاب عن ذلک امام المتشککین فی المحصل بقولہ ان الکفر لیس نفس القضاء بل متعلق القضاء فنحن نرضے بالقضاء لا بالمقضی وارتضاہ عارف الروم

بالمقضی فقال فی القدر وجوابہ ان الکفر لیس نفس القضاء

---

[1] العرامۃ الشر ۱۲ [2] الدعارۃ سوء الخلق ۱۲

فی نظم المثنوی[ع] وھو فاسد لیس بصحیح قال خاتم المحصلین البرجۃ فی نقدہ وجوابہ بان الکفر لیس نفس القضاء، وانما ھو المقضی لیس بشیئ فان ای الی اٰخر ما نقلنا و قلت الفرق بین قضاء

ع قولہ فی نظم المثنوی اھ اقول وکذا الفاضل الغزالی فانہ بعد ما اطال الکلام فی الاستخلاص عن ھذا الاشکال لم یتھیأ فی جھدہ الا الی التلمیح الذی لمح الیہ العلامۃ الرازی حیث قال فی کتاب المحبۃ من احیاء العلوم فصل الرضا بالقضاء فان قلت فقد وردت الآیات والاخبار بالرضا بقضاء اللہ فان کانت المعاصی بغیر قضاء اللہ فھو محال قادح فی التوحید وان کانت بقضاء اللہ فکراھتھا ومقتھا کراھۃ لقضاء اللہ وکیف السبیل الی الجمع وھو متناقض علی ھذا الوجہ وکیف یمکن الجمع بین الرضاء والکراھۃ فی شیئ واحد فاعلم ان ھذا مما یلتبس علی الضعفاء القاصرین عن الوقوف علی اسرار العلوم وقد التبس علی قوم حتی راؤا السکوت عن المنکرات مقاما من مقامات الرضاء وسموہ حسن الخلق وھو جھل محض بل نقول الرضاء والکراھۃ یتضادان اذا تواردا علی شیئ واحد من جھۃ واحدۃ فلیس من التضاد فی شیئ واحد ان یکرہ من وجہ ویرضی بہ من وجہ اذ قد یموت عدوک الذی ھو ایضا عدو بعض اعدائک وساع فی اھلاکہ فتکرہ موتہ من حیث انہ مات عدو عدوک وکذا المعصیۃ لہ وجھان وجہ الی اللہ من حیث انہ فعلہ واختیارہ وارادتہ فیرضی بہ من ھذا الوجہ تسلیما للملک الی مالک الملک ورضا بما یفعلہ فیہ ووجہ الی العبد من حیث انہ کسبہ ووصفہ انتھی کلامہ اقول فیہ نظر لان المعصیۃ اذا کانت بفعل اللہ فقط لیس فعلہ علی اقرارہ وانما العبد کاسب صرف ومعنی الکسب عند الاشعری مقارنۃ قدرۃ العبد واختیارہ بالفعل من دون مدخلیۃ اثرلھا فی ایقاعہ اصلا کما صرح بہ فی شرح المواقف وغیرہ فلم یبق ھھنا الا الوجہ الاول وھو مثار اجتماع النقیضین فعاد الاشکال ولم یکن تقع لاطالۃ المقال فالعجب ان المدعی للاطلاع علی اسرار العلوم کیف یجھل لزوم ھذا المحال فی ھذا المجال الا ان حب العقائد والاستمرار علیھا بالتقلید فحول الرجال الی الابتلاء بمثل ھذا الداء العضال واللہ الموفق ثم اقول قد ظھر لی من التفسیر الکبیر ان ھذا الاشکال من الجبائی المعتزلی ولقد حار علامۃ المفسرین فی الجواب عنہ فلم نیتہ فی حلّہ الا الی تطویل لا طائل تحتہ حیث قال ولا یرضی لعبادہ الکفر یعنی انہ وان کان لا ینفعہ ایمان ولا یضرہ کفران الا انہ

۲ قضا و رضا کی بحث از احیاء العلوم

والمقتضی ہناک لامرجع لہ الی طائل لیس اعتبار المقضی بما ہو مقضی راجعا الی اعتبار القضاء ولا من ہذہ الحیثیۃ لیس ہو اعتبار المقتضی فاذن الجواب الصحیح علی ما تحققتہ ان

(بقیہ حاشیہ صفحہ ما قبل) انہ لا یرضی بالکفر واحتج الجبائی بہذہ الآیۃ من وجہین الاول ان المجبرۃ یقولون ان اللہ خلق الکفر وانہ من جہۃ ما خلقہ حق وصواب قال لو کان الامر کذلک لکان قد رضی الکفر من الوجہ الذی خلقہ وذلک ضد الآیۃ الثانی لو کان الکفر بقضاء اللہ لوجب علینا ان نرضی بہ لان الرضا بقضاء اللہ واجب وحیث اجمعت الامۃ علی ان الرضا بالکفر کفر ثبت انہ لیس بقضاء اللہ ولیس ایضا برضاء اللہ واجاب الاصحاب عن ہذا الاستدلال من وجوہ الاول ان عادۃ القرآن جاریۃ بتخصیص لفظ العباد بالمومنین قال اللہ وعباد الرحمن الذین یمشون علی الارض ہونا وقال عینا یشرب بہا عباد اللہ وقال ان عبادی لیس لک علیہم سلطان فعلی ہذا التقدیر قولہ ولا یرضی لعبادہ الکفر ای ولا یرضی للمومنین الکفر وذلک لا یضرنا الثانی انا نقول الکفر بارادۃ اللہ ولا نقول برضاء اللہ لان الرضا عبارۃ عن المدح علیہ والثناء بفعلہ قال اللہ ولقد رضی اللہ عن المومنین ای یمدحہم ویثنی علیہم الثالث کان الشیخ الوالد ضیاء الدین عمر یقول الرضا عبارۃ عن ترک اللوم والاعتراض ولیس عبارۃ عن الارادۃ والدلیل علیہ قول ابن درید رضیت قسرا وعلی القسر رضا * من کان ذا سخط علی صرف القضاء * اثبت الرضا مع القسر وذلک یدل علی ما قلناہ والرابع ہب ان الرضا ہو الارادۃ الا ان قولہ ولا یرضی لعبادہ الکفر عام فتخصیصہ بالآیات الدالۃ علی انہ یرید الکفر من الکافر کقولہ تعالی وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ انتہی کلامہ اقول فیہ نظر من وجوہ اما فی الجواب الاول فلان فیہ تسلیم للاستدلال والاشکال فانا لو سلمنا تخصیص العباد بالمومنین فیبقی السوال بالکافرین علی حالہ وقد خصہ السائل والمستدل بہم فیکون ہذا الجواب مما لا نفع لہ اصلاً واما فی الثانی فمع کونہ مترددا بین کون الرضا عین الارادۃ وبین کونہ بمعنی الثناء وترک اللوم لو کان الکفر بخلق اللہ وارادتہ ولم یکن برضاہ فہو کارہ لہ ام لا وعلی الاول فما القاسر لہ علی الاکراہ والاستکراہ ولا قاسر فی الفلکیات کما تقرر فضلا عن المبدعات والمخترعات فیؤول الی الرضا فمن اشفع الشنائع واقطع القطائع

ان الرضاء بالقضاء بما هو قضاء بالذات و بالمقضي من حيث هو مقضي بالذات واجب والكفر
بما هو كفر ليس هو بمقضي بالذات اذ لم يتعلق به القضاء بالذات بل انما تعلق به القضاء فكان
مقتضيا من حيث انه لازم للخيرات الكثيرة لا من حيث هو كفر فاذن انما يجب الرضاء به من
تلك الحيثية لا من حيث هو كفر وانما الكفر الرضاء بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات نظام
الوجود كما امرت و لا تكن من الخابطين انتهى اقول هذا التحقيق هو محصل جواب نقد المحصل فان

(بقيه حاشيه صفحه ما قبل) ان يخلق الكفر فيهم ثم يذمهم ويعيرهم عليه وقد تقرر عندهم انه لا مدخل لقدرتهم واختيارهم
فيه وانه لا وجوب ولا ايجاب ولا استيجاب على رأيهم في شيء من الممكنات والمكونات واذن فيعود
السؤال بتمامه ان المجبرة يقولون الخ ولم يكن لهذا الجواب معنى البتة والمحصول ان هذا الجواب لا
يتجاوز معناه في الآية عن ترك الثناء على الكفر ولكن يجب على اصولهم ان لا يذمهم عليه وقد ذمهم
كثيرا فهو دليل عدم الرضاء فكيف المناص واين الاستخلاص عن اجتماع النقيضين فافهم ويندفع به الجواب
الثالث فانه على تقدير التسليم يكون حاصل الآية ترك اللوم وتحصيل منه اللوم وقد لامهم الله كثيرا في القرآن و
كان الواجب عليه تركه على اصولهم كما تقرر في الاشكال فلا يدفع بهذا القدر اصلا كما لا يخفى وقد علم
كل من له حظ من العربية ان الرضاء المقارن بالقسر في الشعر المنقول اذا اريد به ترك اللوم على هذا التقييد
فلا دلالة له على كون الرضاء على سبيل الاطلاق بمعنى ترك اللوم والاعتراض دون مقابل الكراهة
وهذا ظاهر لا سترة فيه ومرجع الرضاء والكراهة عند المحققين من المتكلمين الى الارادة المخصوصة اما عند الحكماء
فالفاعل بالرضاء هو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سببا لوجود الاشياء وقد سبق في تحقيق
اللذة والابتهاج ما يكشف عن رضائه تعالى وقد كان الكلام في اثبات محبته وكراهته طويلا فطويناه كشحا عن
ايراده في هذا المقام وبالجملة فالرضاء في هذا الشعر لا يراد به حقيقته لاقترانه بالقسر فان الرضاء الحاصل بالقسر
لا يكون حقيقية فيكون من باب المجاز متسعا فلا يتم التقريب فافهم والجواب الرابع ركيك جدا لما قدمناه
وبالجملة فترى الاشاعرة هائمة في غياهب الدجى وهائمة الهوى عند هذا الاشكال والاستدلال والله الموفق

مراده ان الرضا بالکفر من حیث هو داخل فی قضاء الله بالعرض ولازم لخیرات کثیرة

طاقة ولا من هذه الحیثیة ای من حیث کونه قضاء ابالذات کفر ویزول الالتباس

والحیرة عن هذه المسألة وینکشف حق الانکشاف فاذا رقیت الی سلالیم حقائق مسألة

الخیر والشر من الفلسفة الالٰهیة ولیس ههنا موضع التفصیل لما نحن بصدد الاختصار بعد

هذا الاکثار فے الافکار والانظار ولاکن صدر المتالهین قد خالف استاده الحکیم

القدوسی والمحقق الاجل الطوسی فے الاسفار واورد علیهما بایرادات لایرد عندنا

شئ منها اصلاحیث قال بعد نقل جواب الحکیم الطوسی واستاده فی القبسات کما

ذکرناه ،، اقول القضاء کالحکم قد یراد به نفس النسبة الحکمیة الایجابیة او السلبیة ولاشبهه

انها من باب الاضافات وقد یراد بها صورة علمیة یلزمها تلک النسبة وکذا العلم والقدرة

والارادة واشباهها فعلی الاول کون القضاء مرضیا یوجب کون المقضی مرضیا به من

غیر فرق لان المعانی النسبة تابعة لمتعلقاتها فاذا قیل هذا القاضی او الحاکم قضاء او حکم

قضاء اشرا وحکما باطلا فالمراد منه المقضی ولامعنی لکون القضاء بهذا المعنی خیرا او المقضی

شرا واما علی الثانی فقضاء الله عبارة عن وجود صور الاشیاء الموجودة فی هذا العالم

الادنی جمیعا فی عالم علم الله موجوده مقدس عقلی شریف الٰہی خال عن النقائص

(بقیہ حاشیہ صفحہ ماقبل) ثم اقول مما یتعلق بالوجه الاول ان الآیات القرآنیة قد ینطق بعضها بعدم تخصیص العباد بالمومنین کما لایخفی علی المتتبع وقد جعل الشیطان فاضل عزفائهم وهو عبدالرزاق القاسانی من عباد الله فی کتابه مصطلحات الصوفیة هذا اللفظ وقد خص الله بعض عباده باحدهما فقط فجعل بعضهم مظهر الضرة کالشیطان ومن تابعه فافهم ۱۲ ار

والشرور والاعدام والملکات ولاشبهة فی ان لکل موجود فی ہذا العالم الکونی ما بازائہ
فی ذلک العالم الالٰہی من جہۃ وجودیۃ ہی علۃ صدورہ ومبدأ تکونہ وہی لکونہا فی
عالم الالٰہیۃ خیر محض لا یشوبہ شریۃ لان عالم الامر کلہ خیر والشر لا یوجد الا فی عالم
الخلق لمخالطۃ الوجود بالاعدام والظلمات ولذلک قال تعالیٰ قل اعوذ برب الفلق من شر
ما خلق حیث جعل الشر فی ناحیۃ الخلق فاذا تقرر ہذا اتضح الفرق بین القضاء والمقضی
واستقام قول من قال ان الرضاء بالقضاء واجب لا بالمقضی واما ما ذکرہ ناقد المحصل
ان قول القائل رضیت بقضاء اللہ لیس لا یعنی بہ رضاہ بصفۃ من الصفات ففیہ
ان القضاء الالٰہی لیس من قبیل النعوت والاعراض بل ہی اصول الذوات والجواہر
ولانم ان معنی قول القائل رضیت بقضاء اللہ لیس بمعنی رضاہ بما سبق فی علمہ وایضاً
قولہ الرضاء بالکفر من حیث ہو قضاء اللہ طاعۃ ولا من ہذہ الحیثیۃ کفر ففیہ ان علمہ تعالیٰ
لما کان فعلیاً فلکل جہۃ وجودیۃ فی شیٔ من ہذا العالم فہی بعینہا ہی حیثیۃ معلومیۃ
لہ تعالیٰ فکما ان ذاتہ وعلمہ بالاشیاء شیٔ واحد من غیر تغایر فی الذات ولا فی
الاعتبار فکذا حیثیۃ کون الاشیاء موجودۃ فی انفسہا وحیثیۃ کونہا معلومۃ لہ
مرتبطۃ بہ شیٔ واحد من غیر تغایر ہذا ومما یؤیدہ انک اذا علمت بکفر احد او بسواد
وجہہ فحصل فی نفسک صورۃ الکفر وصورۃ السواد فلا تکفر بہ ولا تسود بہ وجہ قلبک
لان صورۃ الکفر فی الذہن لیس بکفر مذموم ولا صورۃ السواد فیہ سواد کسواد الخارج
فکذلک الامر فی ہذا المقام ومما یدل ایضاً علی ان مبادی الاشیاء الشریۃ والامور المادیۃ فیہ

۸۱

والمستقبحة التي توجد في عالم المواد والاجرام لا يلزم ان يكون فيها شرية او نقص او آفة يا حقة العرفاء العالمون بعلم الاسماء من ان الاسماء الجلالية القهرية له سبحانه كالمنتقم والجبار والقهار هي اسباب وجود هذه الاشرار والشرور كالكفرة والشياطين والفسقة وطبقات الجحيم واما كما ان الاسماء الجمالية اللطيفة كالرحمن الرحيم الرؤف اللطيف هي مبادي وجود الاخيار والخيرات كالانبياء والمومنين وطبقات الجنان واما حتى قالوا ان الشيطان اللعين مخلوق من اسمه المضل لقوله تعالى حكاية عنه فبما اضللتني وقوله فبما اغويتني فالمتضادات والمتعاندات في عالم التفرقة والتشتت والتضاد متوافقات متصالحات في عالم الوحدة الجمعية الخيرية انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلانه يتكرر استاده سيد الحكماء هذين المعنيين للقضاء والعلم او القدرة على ما يظهر لمن سرح نظره في القبسات والتقديسات هذه عبارته في القبسات وميض فاذن قد حان حين ان نتلو عليك ان القضاء والقدر على ضربين علمي باعتبار وجود الاشياء في العلم وعيني باعتبار تقررها بالفعل في الاعيان ثم الامور المعتبرة دخولها في القضاء والقدر على ثلثة اضرب احدها كل نظام الوجود المتسق اعني الانسان الكبير المنظور اليه من حيث شخصية الكلية ووحدانية الاتساقية والثاني ابداعيات عالم الامر من اجزائه اذا نظر اليه نظر المشرحين والثالث تكوينيات عالم الخلق منها في لحاظ التشريح فالنظام الكبير الواحد المتسق انما القضاء المعتبر بالنسبة اليه علمي فقط بحسب ظهوره في علم الله سبحانه من جهة علمه تعم بذاته الاحدية التي هي العلة

الفاعلية التامة له وتسبب علمه التام به وبكونه اتم نظام كامل وسعة طباع الامكان
لفاعلية سبحانه اياه ووجوده المقتضي متاخر عن هذا القضاء العلمي المتعلق به تكوين من
التاخر اعني تاخرا ذاتيا بحسب المرتبة وتاخرا دهريا بحسب الحدوث في الدهر
والقدر المعتبر بالقياس اليه عيني فقط بحسب ترتب وجوده في متن الدهر حاق
الواقع بعد ليسيته في مرتبة الذات بعد العدم الصريح في الدهر على علمه وعنايته نعم
ولا قضاء ولا قدر وراءهما بالقياس اليه اصلا فوجوده العيني في الدهر كانه تفصيل
لوجوده العلمي المضمن في علمه التام تعالى بذاته الاحدية الحقة التي هي الصورة العلمية
لجميع الموجودات والجواهر الامرية وما معها من سائر ما صنعه الباري لا عن مادة
وفطرة في متن الدهر بالابداع لا بالزمان تتعلق بها القضاء العلمي بحسب وجودها في
علمه سبحانه وتسبب علمه وعنايته لابداعها وصنعها واخراجها عن الليسية المطلقة الذاتية
الى فعلية الايس والتقرر ومن كتم العدم الصريح الى الوجود في متن الدهر والقضاء
العيني بحسب اعتبار صدورها الى الباري الفاطر وخروجها من الليس الى الايس
بالفعل ومن العدم الصريح الى الوجود في الدهر من تلقائه سبحانه في ضمن نظام كل
الوجود الجملي المتسق الواحد الى جملة والقدر العيني بحسب اعتبار صدورها ووجودها
عن باريها في الدهر من حيث خصوصيات هوياتها على التفصيل لا من حيث اعتبارها
في ضمن نظام الكل الواحد بالاتساق جملة فهذا معنى وجود الجواهر العقلية وما معها
في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين فاما الكيانيات الزمانية من الجسمانيات

الهيولانية وما معها فانها وجود في الدهر ووجود في الزمان ووجود في ضمن نظام الكل
الواحد بالاتساق جملة ووجود من حيث اعتبار خصوصياتها بما هي هي على التفصيل و
كذلك وجود صوري كلي انطباعي في الواح العقول العالية القدسية التي هي الضرب
الاكرم والملاء الاعلى من البررة الكروبين والملائكة المقربين ووجود صوري ايضا كلي وجزئي
انطباعي في اذهان النفوس السماوية وقواها التي هي ضروب من الملائكة المدبرة
المجردة والجسمانية فلا محالة تتكثر بحسب ذلك مراتب القضاء والقدر بالقياس الى
هذا القبيل من الموجودات فاذن اخيرة المراتب هي القدر المتحض الذي هو بقضاء اصلا
لكونه التفصيل المحض الذي لا تفصيل في الوجود بعده وهو وجود المكونات الزمانية الحادثة
في ازمنتها واوقاتها على التدريج والتعاقب والتقضي والتجدد على حسب الاستعدادات
التدريجية المتعاقبة الحصول في امتداد الزمان من تلقاء الاسباب المترتبة
المتادية اليها والمرتبة القصوى الوجودية الاجمالية من القضاء الاول الالهي بحسب
التقرر في خارج الاعيان جملة هي القضاء الحق المحض الوجودي الذي ليس هو بقدر
بالنسبة الى قضاء وجودي قبله اصلا لكونه الاجمال في الاعيان قبله وان كان هو
قدرا بالقياس الى القضاء العلمي بحسب الوقوع في علم الله التام المحيط بكل شيء من جهة
علمه بذاته الاحدية المتقدم على سائر مراتب القضاء والقدر تقدما ذاتيا في المرتبة وتقدما
سرمديا انفكاكيا في الوجود فهذا القضاء الوجودي الاول الاجمالي بعد القضاء الاول العلمي
هو الكتاب الالهي المعبر عنه تارة بام الكتاب وتارة باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين

القضاء الذي لا اجمال

الذی فیہ کل رطب و یابس من رطب الوجود و یابسہ وقضّہ وقضیضہ جمیعا وان ہو الا
مجموع الموجودات من المبدأ الازل الی اقصی الابد بحسب وجود الجمیع فی متن الدہر
جملۃ فہو کتاب اللہ الاعظم وفیہ کل جوہر من الجواہر حرف من الحروف او کلمۃ من
الکلمات وکل عرض من الاعراض نقطۃ واعراب لذلک الحروف او تلک الکلمۃ
والاجمال فی ہذہ المرتبۃ من حیث انتفاء التدریج والتعاقب ومن حیث الانتظام
والاتساق فجمیع الموجودات بحسب ذلک الاعتبار فی حکم موجود واحد وسائر المراتب
العلمیۃ والوجودیۃ المتوسطۃ بین المرتبتین القصوی الاجمالیۃ المتمحضۃ والاخیرۃ التفصیلیۃ
المتمحضۃ کل واحدۃ منہا قضاء بالنسبۃ الی ما بعدہا من المراتب المتاخرۃ وقدر بالقیاس
الی ما قبلہا من المراتب المتقدمۃ فلیتعرف انتہی کلامہ وانما اوردناہ بتمامہ توفیۃ
لتحقیق القضاء والقدر ولئلا یفتقر الناظر فی ہذہ الوریقات الی کتاب آخر وقال فی
التقدیسات فان سالت ما خطبکم تجعلون نفس ہویات الاشیاء بتقرراتہا ووجوداتہا
المعینۃ من مراتب العلم والارادۃ علی نحو من الاعتبار ولستم تعبرون مثل ذلک فی القدرۃ
قیل لک ان لفظ العلم فی الاصطلاح الصناعی یقع بالاشتراک علی معان ثلثۃ احدہا المعنی
المصدری الاضافی وہو زائد علی کل حقیقۃ اصلیۃ التقرر فما ظنک بالحقیقۃ القیومیۃ
وثانیہا المعنی الذی ہو مبدأ لصحۃ اطلاق العالم بالشیء علی الوجود المجرد وما بہ انکشاف الشیء
المعلوم لدیہ وہو عین الحقیقۃ الحقۃ القیوم فی علمہ سبحانہ بذاتہ وبما عدا ذاتہ مطلقا وامر
زائد علی المہیات الجائزۃ والحقائق المجعولۃ علی الاطلاق لکنہ نفس وجودات الجواہر

العاقلة القائمة بانفسها لا بمادة فى عقلها لذواتها وثالثها الصورة العلمية المنكشفة الحاضرة من المعلوم لدى العالم وهو بهذا المعنے يحمل لامحالة علے هويات المتقررات فى الاعيان والمنقشات فى المدارك بالقياس الے الموجود الحق عز مجده اذ بهے بتقرراتها العينية وانطباعاتها الذهنية حاضرة لديه تعالى غير عازبة عنه فحيث ان الارادة مط ضرب ما من العلم على اعتبار ما اخص من اعتبار مطلق العلم لا انها مبائنة الذات والمفهوم للعلم علے شاكلة القدرة وسائر الصفات ولا سيما ارادته تعو فقد دريت انها بعينها علمه بوجوه الخيرات المرضية فى انفسها فلامحالة مراتب العلم على تلك الاعتبارات هى مراتب الارادة والمرتبة الاخيرة تقرر الاشياء المرادة بالفعل كما هى فى نفسها خيرات معلومة مرضية ومفيضها الجواد بفعلها بجوده غير هام بها ولا مروّ فے فعلها ولا متفكر وربما يطلق الارادة على نفس الجعل والتقائيس لا بروية وتفكر والابداع والاحداث لا بتشوق وهمة الے قصد حادث ثم اكد على نفس ذات الفاعل كما فے القرآن الحكيم انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون وقد دريت ان القضار هو العلم الالهى بنحو خاص فكان جناب الصدر العظيم استفاد هذه الحقائق منه ولا غرو فان التلميذ مربوب لربه الاستاذ فيسترضع منه حيناً بعد حين وهو بذلك قمين ولكنه لا يستقيم بذلك قول من قال ان الرضا بالقضا واجب لا بالمقضى فان القضار لو كان عبارة عنده من صرف العلم الالهى بما هو كائن فقط لاختل مذهبه من الجبر فے افعال العباد فان العلم الالهى لا يكون علة فاعلة لافعال العباد على هذا التقدير فقيد كثير من دلائلهم فى امثال

هذه المسائل کما لایخفی علی من له نظر عمیق فی اقوالهم ومسالکهم هذا خلف کیف وقد صرح شارح المقاصد وامثاله من اکابر الاشاعرة بان القضاء والقدر عندهم شاملة لافعال العباد وهی واقعة بالقضاء والقدر بمعنی الخلق والتقدیر وهو عین الجبر فیکون لامحالة خلق الکائنات وافعالهم واقعا بقضاء الله عندهم بمعنی جعل الاشیاء علی طبق علمه فکیف یجدیهم الفرق بین القضاء والمقضی فانهما متطابقان والاول علة فاعلیة تامة للثانی فلا یکون معنی رضیت بقضاء الله الا بما یقضیه عندهم فیتم اعتراض الحکیم الاجل الطوسی علی اصولهم وثانیا ان کون القضاء عبارة عن الجواهر القدسیة واصول الذوات باطلاق آخر کما فی القبسات ایضا لاینافی المعنی المتنازع فیما نحن فیه وثالثا قوله لانسلم ان معنی قول القائل رضیت بقضاء الله الخ قد سبق ما فیه فانه لایصح علی اصولهم وان کان صحیحا فی نفسه وعلی الاصول الحکمیة والقواعد العدلیة ورابعا معنی قول الحکیم الطوسی هذا هو الذی فصله فی القبسات بما ملخصه ان الرضا بالکفر من حیث کونه واقعا فی القضاء الالهی بالعرض علی سبیل سائر الشرور الکونیة واجب لا من هذه الحیثیة بل من جهة کونه فعلا اختیاریا للعباد وکفرا ولاینافیه کون الکفر للکافرین معلوما لله سبحانه لما اشیر الیه من ان علم الواجب تعالی بالشرور والعقائد الباطلة والافعال القبیحة الواقعة فی هذا العالم لایستلزم کونها واقعة بخلقه تعالی من دون توسط اصلا ولا ینتزع به اختیار العباد قطعا علی ما اقتضاه النظام الاتم الاجمل الالهی من ترتیب سلاسل الاسباب والمسببات وحسن نظام العالم الهیولانی من تمهید الشرائع والتکلیفات قال سید الحکماء

فی التقدیسات لاتحسین کون علمہ تعٰ بافاعیل الانسان فعلیا مصادم ما علیہ اصحابنا
الامامیون المتمسکون بحبل آل سیدہم السان الرسولؐ ان فعل العبد مسبوق بارادتہ
ومستند الی اختیارہ فعلیۃ الشی وجاعلیۃ لہ لیست تصادم توسط العلل وتسبب
الاسباب کما جاعلیۃ سبحانہ لہذا الانسان مثلا مع تسبب و الدیہ وسائر الاسباب
والشرائط لہ وکذلک لذرات الوجود ثم الوجوب بالاختیار الواجب حصولہ بعللہ
واسبابہ من الاستعدادات المتسابقۃ المتادیۃ الیہ لیس ینافی الاختیار بل الحقیقۃ
والحق الصراح والحکمۃ السوار فی ذلک قول مولانا الصادق علیہ السلام لاجبر ولا تفویض
بل امر بین امرین وفی السنۃ السانیۃ النبویۃ واحادیث الاوصیاء المقدسین صلوات
اللہ وتسلیماتہ علی ذواتہم الطاہرۃ ونفوسہم القادسۃ فی المعارف الربوبیۃ اشارات
برہانیۃ ونصوص شعشعانیۃ تتغنیق من استعراضہا طور ہذہ الصحیفۃ انتہی کلامہ ثم نہ تجاوز
عن حریم الحکمۃ الالہیۃ وعدل الی التخیلات اللتی قد یعرض للصوفیۃ الغنیۃ فقال
ومما یدل علی ان مبادی الاشیاء الشریرۃ اہ وہو لیس بشی لان الشیطان من حیث
ہو شیطان الکافر من حیث کافر لوکان مخلوقا بالاسماء الالٰہیۃ مثل المضل والمغوی
لکان ہو تعٰ مبدأ للشر ورد القبائح بالذات وقد تقرر استحالۃ صدورہا عن الخیر المحض
والجواد المطلق جلّ شانہ بالذات واستعاذت منہ الثنویۃ فالتجئوا الی اثبات مبدأ
آخر لہا الی ان دفع شبہتہم افلاطون الالٰہی وارسطو طالیس شکر اللہ مساعیہما بتقسیم
المعلوم الی الاقسام الخمسۃ من خیر محض او خیر غالب و شر محض او شر غالب علیہ او ما

يتساويان فيه ولن يدخل في الوجود من تلك الاقسام الخمسة الا اثنان ما خير محض
او خير غالب والبواقي يلتحق بالاعدام والعدم من حيث هو عدم لا يستدعي فاعلا اصلا
وقد حقق هذه المسألة باتم التفصيل صدرنا في اكثر تصانيفه مثل شرح الهداية الاثيرية
والاسفار الاربعة ومفاتيح الغيب وغيره فالعجب كيف يغفل او يتغافل عن تحقيقاته احد
عرض له بعض الاوهام من الصوفية الكرام واما الاضلال وما ضاهاه فقد فرغ من بيان
معناه العدلية في كتبهم الا ترى الى عبارة التجريد وشرحه حيث قال والاضلال
اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل له والاولان منتفيان
عنه تعالى قال القوشجي في شرحه يعني يطلق الاضلال على معان ثلثة الاول
الاشارة الى خلاف الحق والثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى مقابل له
فيطلق على مقابلات المعاني الثلثة المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية
وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف عنه تعالى لانه قبيح والله منزه عن
الفعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعاني الثلثة فما ورد في الايات
من اسناد الاضلال الى الله فهو بالمعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب لقوله
تعالى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به كثيرا وغير ذلك واما الاشاعرة
فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا يقبح منه شيء انتهى
ومن شاء مزيد التفصيل والتحقيق في معاني مثل تلك الالفاظ فعليه بتفاسير العدلية
واسفارهم ومما يجب ان لا يغفل عنه ان شيخ الصوفية ورئيسهم محي الدين بن العربي

قد وافق العدلیۃ فی مسألۃ افعال العباد وابلغ فی تجہیل الجبریۃ والاشاعرۃ فیہا جداً
حیث قال فی الباب التاسع عشر من الفتوحات المکیۃ ان رفع الاسباب سوء الادب
مع اللہ ومن عزل من ولاہ اللہ فقد اساء الادب وکذب من عزل ذلک المولی
فانظر ما اجہل من کفر بالاسباب وقال بترکہا ومن ترک ما قررہ الحق فہو منازع
لا عبد وجاہل لا عالم وانی اعظک ان تکون من الجاہلین واراک فی مذہب الجبر
تکذیب نفسک فی ترک الاسباب فانی اراک فی وقت حدیثک معی فی ترکہا
دربہما یاخذک العطش فتترک الکلام وتجری الی الماء فتشرب منہ وکذلک اذا جعت
تناولت الخبز وعاینتک ان تتناولہ بیدک حتی تجعل فی فیک مضغتہ وابتلعتہ
فما اسرع ما اکذبت بہ نفسک بین یدی وکذلک اذا اردت ان تنظر الی افتقرت
الی فتح عینیک فہل فتحتہا الا بسبب فکیف تنفی الاسباب اترضی لنفسک بہذہ
الجہالۃ فالادیب الالہی العالم من اثبت ما اثبتہ اللہ فی الموضع الذی اثبتہ علی
الوجہ الذی اثبتہ ثم تکذب نفسک فی عبادۃ ربک الیست عبادتک سبباً
فی سعادتک وانت تقول بترک الاسباب فلم لا تقطع العمل ارأیت احداً من الرسل
ولا النبی ولا ولی ولا مومن ولا کافر ولا شقی خرج قط عن رق الاسباب مطلقاً اذا ما
انتفس فیا تارک السبب لا تنفس فان التنفس سبب لحیوتک فامسک نفسک حتی
تموت فتکون قاتل نفسک فتحرم علیک الجنۃ واذا فعلت ہذا فانت تحت حکم السبب
فما اظنک عاقلا ان کنت تزعم ان ترفع ما نصبہ اللہ واقامہ علماً ومشہوداً ودع عنک

ما تسمع من کلام اہل اللہ فانہم لم یریدوا ابداً تلک ما توہمتہ بل جلّت ما ارادہ اللہ بوضع الاسباب
انتہی کلامہ فانقتہ فانہ میزان الحق وقسطاس الیقین وظہر منہ ان اعتقاد کون الکفر و
الشرک وسائر قبائح الاعمال مخلوقاً للہ علی طریق الجبریۃ والاشاعرۃ فی نسخ معنے ترک
الاسباب والمسببات ونفی سائر الوسائط والتاثیرات وہو من الجہالات الواضحات
والضلالات البینات علی ان تلک الاسماء الالہیۃ کما تفوہت بہ الصوفیۃ لیست
موجودۃ ولا معدومۃ علی اصولہم فکانت اشبہ شیٔ بالحال الذی ذہب الیہ
المعتزلۃ وقد تقرر بطلانہ فی مقارّہ کما قررناہ فی بعض رسائلنا وبالجملۃ فیرجع ہذا بالکلیۃ
الی مذہب الجبریۃ والاشاعرۃ فانہ اذا خلق الکفر والضلال والاضلال فی الکفرۃ
والشیاطین باسمائہ فما معنی التکلیف والطاعۃ والعصیان والثواب والعقاب ح
وہل ہذا الا السفسطۃ ظاہرۃ فبمجرد کونہا مخلوقۃ من الاسماء الالہیۃ لا یرتفع شرہا عن
الواقع بل مما یوکدہا کما لا یخفی واما کلام المحشی السبزواری ہہنا فحشو کلہ لا یستحق
الالتفات اصلاً فافہم واذن قد تضح ان الحق فی الجواب عن ذاک الاعضال ہو الذی
افادہ الحکیم المحقق فی نقد المحصل وفصلہ فی القبسات وہو مختارنا بفضل اللہ جل مجدہ
وتوفیقہ وسداد سائہ رجع الی الحق واحتذی سبیل استاذہ العظیم فی شرح الہدایۃ
الاثیریۃ فقال بعد تقریر شبہۃ فی الحدیث القدسی المذکور وما اجیب عنہ علی الفرق
بین القضاء والمقضی بان الواجب الرضا بالقضاء لا المقضی والکفر وامثالہ مقضی لا
قضاء ومحصلہ ان الانکار المتعلق بالمعاصی والقبائح انما ہو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل

فان الانتصاف بالکفر منکر دون خلقها وایجادها والرضا انما تعلق بایجادها الذی ہو
فعل اللہ لیس بشئ لما علمت ان جمیع الاشیاء من مراتب قضائہ لکونہا معقولہ
لہ حاضرۃ ایاہ وان الفرق بین القضاء والمقضی بالاعتبار بل الحق فی الجواب ان
یفرق بین القضاء بالذات وبین القضاء بالعرض کما عرفت فالماموربہ ہو الرضا بالقضاء
بالذات وہو الخیرات کلہا والمنہی عنہ ہو الرضا بما یصحب القضاء بالذات علی سبیل
الاستجرار واللزوم وہی الشرور اللازمۃ للخیرات الکثیرۃ وہذہ ایضا اذا لم یعتبر من ہذہ
الحیثیۃ بل قصد الیہا بالذات وبالقیاس الی ہذا الشخص الجزئی الموصوف بہ اما
اذا اعتبر کونہا متضمنۃ للمصالح والحکم الکلیۃ بالقیاس الی النظام الکلی فلا شر اصلا
لان ہذا الترتیب والتمییز من لوازم الوجود والایجاد الثالث انا اذا اجرینا علی ظاہر
المعنی فالمراد من ہذا الاسم الشریف ان اللہ یطلب من الظالم حق المظلوم لان الانتصاف
واجب علیہ لعدلہ وحکمتہ قال المتکلم الفرید والحکیم الوحید فی التجرید والانتصاف علیہ تعالی
واجب عقلاً وسمعاً قال العلامۃ الحلی فی شرحہ اختلف اہل العدل فی ذلک
ذہب قوم الی ان الانتصاف للمظلوم من الظالم واجب علی اللہ عقلا لانہ ہو المدبر
لعبادہ فنظرہ کنظر الوالد لولدہ فکما یجب علی الوالد الانتصاف کذا یجب علیہ قیاسا
للغائب علی الشاہد وقال آخرون منہم انہ یجب سمعا لان الوالد یجب علیہ تدبیر امر اولادہ
وتادیبہم اما الانتصاف باخذ الارش من الظالم ودفعہ الی المظلوم فلا نسلم وجوبہ عقلا
بل یحسن منہا ترکہم الی ان یکمل عقولہم لینتصف بعضہم من بعض والمصنف اختار وجوبہ

عقلا وسمعا اما من حيث العقل فلان ترك الانتصاف منه تعـ يستدعي ضياع حق المظلوم
لانه تعـ مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع قدرته على المنع ولم يمكن المظلوم من الانتصاف
فلو لا تكفله تعـ بالانتصاف لضاع حق المظلوم وذلك قبيح عقلا واما من حيث النقل
فلورود القرآن بانه تعـ يقضي بين عباده ولوصف المسلمين له تعـ بانه يطلب حق الغير
من الغير انتهى كلامه اقول اما الجواب عن حجة من انكر الوجوب عقلا فلان انتصاف
حق المظلوم من الظالم مطلقا من التدبير والتاديب وتركه انتظارا الى البلوغ موديا الى
اثارة الفتن بين الاولاد وتخريب اخلاقهم وفصم نظام المنزل فلا ريبة ان هذا الاهمال قبيح
عقلا فيجب نقيضه وهو المطلوب فافهم واما المسائل المتفرعة على هذا الاصل فهي كثيرة
صددنا عن التعرض لها قصد الاختصار الى ههنا وقف القلم في احوال من الضر والعدم
كان فيها نفس هذا الوجود اضر واشر من العدم ولكن القضاء قد جرى بما شاء لا معقب
لحكمه ولا راد لقضائه فنرجو منه جل شانه وعظم سلطانه ان يغلينا من غواسق عوالم الطبيعة
عاجلا ويوصلنا الى جوار جلائل الذوات النورية والانوار القاهرة الالهية آجلا انه بعباده
رحيم ودود

قوله عليه السلام

يا عليم

لما كان هذا المقصد العالي المتعالي اعني مسالة علم الواجب جل ذكره من اجل مسائل

الحکمة الالهیة واصعبها وادقها توفر فیه اضطراب العقول وتکثر علیه ترجرج افهام الفحول
وانا تقریره وتحریره وتوضیحه وتنقیحه وتاسیسه وتحقیقه فی فصول

الفصل الاول فی تعدید المذاهب فیه اعلم ان المذاهب المشهورة فی هذه المسألة سبعة احدها مسلک زعیم المشائیة من اتباعهم مثل الشیخ الرئیس والمعلم الثانی وابی العباس اللوکری وامثالهم من القول بارتسام صور الممکنات فی ذاته تع وحصولها فیه علی المشهور الثانی کون وجودات الاشیاء الاعیانیة من المجردات والمادیات والبسائط والمرکبات مناط العالمیة تع بها واختاره شیخ الاشراق والحکیم الاجل النصیر الطوسی وابن کمونة والعلامة الشیرازی ومحمد الشهرستانی وصاحب الشجرة الالهیة ومن تبعهم الثالث القول باتحاده تع مع الصور المعقولة له تع وهو مختار فرفوریوس والرابع مذهب افلاطون الالهی من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلیة وانها علوم الهیة بها یعلم الموجودات کلها الخامس للمعتزلة من اثبات ثبوت المعدومات الممکنة قبل وجودها فعلم الباری عندهم عبارة عن ثبوت تلک الممکنات فی الازل ویقرب منه ما ذهب الیه الصوفیة فانهم قائلون بثبوت الاشیاء قبل وجودها ثبوتا علمیا لا عینیا کما قالته المعتزلة السادس مذهب القائلین بان ذاته تع علم اجمالی بجمیع الممکنات فاذا اعلم ذاته علم بالعلم الواحد کل الاشیاء وهو قول اکثر المتاخرین قالوا للواجب تع علمان بالاشیاء علم اجمالی مقدم علیها وعلم تفصیلی مقارن لوجودها واختاره سید الحکماء الامکانیة المعلم الاول للحکمة الیمانیة میرداماد قدس سره فی التقویمات والتصحیحات وکتاب التقدیسات والیه

یؤل مختار تلمیذہ صدر المتالہین فی الاسفار والمبدا والمعاد وغیرہ وحسنناہ علیہا
سیلوح علیک ان شاء اللہ السابع ان ذاتہ تعم علم تفصیلی بالمعلول الاول واجمالی
بما سواہ وہکذا الی اواخر الموجودات ونسب ہذا الی الحکیم الاجل الطوسی ہذا قول
ولکن الاستاذ العلامہ اعلی اللہ مقامہ قد وقعت لہ مسامحۃ عظیمۃ ہہنا فی حاشیۃ
المشہورۃ المسماۃ بمصباح الدجی فی انوار الہدی علی الرسالۃ الزاہدیۃ فقال والثانی
مشرب فرفوریوس من الیونانیین من ان علم الباری بالممکنات عینہ لاتحادہ معہا
وجودا انتہی فالعجب منہ مع کثرتہ فی التجرد وشدتہ فی التمہر کیف ذہب علیہ ہذا الام
الجلی فان فرفوریوس قائل باتحاد العاقل والمعقول مطلقا والمعقول عندہ عبارۃ
عن الصورۃ العلمیۃ کما صرح بہ الرئیس فی الاشارات ویبتنی علیہ مسلکہ فی علم الواجب
کما افصح عنہ صدر المتالہین فی الاسفار والمبدء والمعاد بقولہ الثالث القول باتحاد ذاتہ
مع الصور المعقولۃ وہو المنسوب الی فرفوریوس مقدم المشائین من اعظم تلامذۃ المعلم
الاول انتہی واین ہذا من اتحادہ تعم بالممکنات والموجودات مطلقا من الاعیان الصور
کما ہو مذہب الصوفیۃ فتفکر وکذا ایرادہ علی صدر المتالہین فی اقتصارہ المذاہب فی
ہذہ المسألۃ علی سبعۃ او ثمانیۃ بانہا ترتقی الی ثلثۃ عشر او خمسۃ عشر لیس بجید لانہ ما
اراد حصر المذاہب باسرہا فی ہذہ المسألۃ ولا یترشح من عبارتہ الحصر العقلی الیہ کما لا
یخفی علی المتامل فیہا بل المستنبط منہ ضعفہ لانہ عبر عن قول الضابط بقولہ ربما قیل
ہذہ عبارتہ فی الاسفار وربما قیل فی وجہ الضبط ان من اثبت علمہ تعم بالموجودات فہو

اما ان یقول بثبوت المعدومات سواء نسبها الی الخارج کالمعتزلة او الی الذہن کبعض
مشائخ الصوفیة مثل الشیخ العارف المحقق محی الدین بن العربی و الشیخ الکامل صدر الدین
القونوی کما یستفاد من کتبہما المشہورۃ ام لا و علی الثانی اما ان یقول بان علمہ تعالیٰ
بالاشیاء صور خارجیة قائمة بذواتہا منفصلة عنہ تعو عن الاشیاء وہی المثل الافلاطونیة
والصور المفارقة او یقول بان علمہ بالاشیاء الخارجیة نفس تلک الاشیاء فہی علوم
باعتبار و معلومات باعتبار آخر لانہا من حیث حضورہا جمیعاً عند الباری وجودہا
لہ و ارتباطہا الیہ علوم و من حیث وجوداتہا فی انفسہا و لمادتہا المتجددۃ المتعاقبة
الغائبة بعضہا عن بعض بحسب الزمان و المکان معلومات قالوا فلا تغیر فی علمہ تعالیٰ
بل فی معلوماتہ ہذا ما اختارہ شیخ الاشراق و متابعوہ والقائل بعدم انفصالہ
اما ان یقول انہ غیر ذاتہ تعو وہو مذہب الشیخین الفارابی و ابی علی او یقول انہ عین
ذاتہ فح اما ان یقول ان ذاتہ متحدۃ بالصورۃ العقلیة کفرفوریوس و اتباعہ او یقول
ان ذاتہ بذاتہ علم اجمالی بجمیع ما سواہ او بما سوی المعلول الاول علی الوجہ المشار الیہ فہذہ ثمانیة
احتمالات ذہب الی کل واحد منہا ذاہب انتہی ولا یخفی انہ لیس بین کل حصر من
النفی والاثبات فی العبارۃ المذکورۃ من الحصر العقلی خبر ولا اثر اصلا کیف والغرض
منہ انما ہو ضبط المذاہب علی وجہ یشبہ الحصر العقلی لا حصر الاحتمالات العقلیة فی ہذہ
المسألة فافہم ثم اقول نظہر منہ ان تلک المذاہب المذکورۃ انما ہی بعد اثبات علمہ تعو
بذاتہ و بغیرہ من الاشیاء فیخرج عنہ مسلک من نفی علمہ تعو مطلقاً او علمہ بذاتہ دون غیرہ

او بالعکس و امثاله من المذاهب الباطلة الظاهرة الفساد فلا یؤخذ علیه بعدم ذکرها
او لم یقصد حصر المذاهب فی هذه المسألة و لم یتعلق به غرضه المسوق له الکلام فی
ذاک المقام فان غرضه البحث من المذاهب المعتدة بها اللتی لها وجه من الاستناد
والاستمداد بالدلائل العقلیة والتنزیهات والتوصیفات الالهیة اللتی یمکن ان یمیل الیها
ارار الاذکیاء من العقلاء والحکماء وان هی الا تلک المسالک الثمانیة المسطورة لا سائر
الهفوات والطامات والخرافات فانهم ممّا افاد فی الفصل الاول من الموقف
الثالث من الهیات الاسفار اصولا و قواعد یقلع بها اصول جمهور العقائد الباطلة
و یجذم بها عروق الارا النازلة الماحلة التی عددها الاستاد و خارجاً عن الثمانیة کما
لا یخفی علی المتأمل المتعمق فیها فکان فیها غنی عن التطویل فی حکایتها ثم ازجیتها
ولعل الاستاد اهتدی الی سبیل هذا الاعتراض اذ استنجد فی تعدید المذاهب من
بعض الکتب الکلامیة مثل شرح المواقف وخلط ما فیها الی ما نطق به الاسفار الحکمیة
فان صاحب المواقف قد عدد فرق المخالفین لعلمه تعالی الشامل لذاته و بجمیع المفهومات
والممکنات والممتنعات والموجودات والمعدومات الی ستة فبلغ الاستاد اذ ضمّته
الی المذاهب الثمانیة المسطورة فی الاسفار الی اربعة عشر ولکن الایراد بهذا
التخلیط فی غیر موقعه کما مر ثم الاستاد مع هذه المسامحات قد کرر بعض المذاهب
الراجعة الی بعض و ترک البعض الغیر المکرر بهذه عبارته لو اعتبرت المذاهب الواقعة
فی العلم علی سبیل التفصیل لارتقت الی خمسة عشر مذهبا الاول انه لا یعلم نفسه ولا غیره

الثانی انہ یعلم نفسہ ولا یعلم غیرہ مطلقا والثالث انہ لا یعلم الجزئیات من حیث ہی جزئیات ویعلم ماسواہا والخامس انہ یعلم الکل بصور قائمۃ فیہ والسادس انہ یعلم بصفۃ بسیطۃ ذات تعلق بالممکنات والسابع انہ یعلم بنفس حضور الممکنات الدہری الثامن انہ یعلم بحضور المثل القائمۃ بانفسہا والتاسع انہ یعلم بنفس حضور الاشیاء الاشراقی والعاشر انہ یعلم بنفس ثبوت الممکنات الخارجی الحادیعشر انہ یعلم بثبوت الممکنات العلمی والثانی عشر انہ یعلم باتحادہ مع الممکنات اتحادا تاما الثالث عشر انہ یعلم باتحادہ مع الممکنات ذاتا وتغائرہ اعتبارا والرابع عشر انہ یعلم بنفس ذاتہ وہو مرآۃ بجمیع الاشیاء مع تبائنہا لہ والخامس عشر انہ یعلم المعلول الاول بذاتہ وماسواہ بواسطۃ العقول القدسیۃ فہذہ خمسۃ عشر مذاہب الی کل ذہب ذاہب فاحفظ ذلک فانہ من مغتنمات العصر انتہی کلامہ الشریف اقول فیہ اولا ان سلب العلم عن الواجب مطلقا کما فی الاول مما قد ظننتہ من مخترعات المتکلمین ولم یذہب الیہ ذاہب لکونہ بعیدا عن الفطرۃ الانسانیۃ العقلانیۃ کما سنذکر التنبیہ علیہ ثم وجدت المحقق الخفری قد وافقنی علیہ فی حاشیتہ علی الہیات شرح التجرید الجدید حیث قال وظنی انہ لم ینف احد من الفضلاء علم الواجب بالذات بل انما نفوا العلم التفصیلی قبل ایجاد الاشیاء فی الاعیان ظنا منہم ان ہذا ہو العلم کما یدل علیہ الدلیل الذی استدلوا بہ وبعض الذی نفوا العلم بذاتہ تعالی انما نفوا العلم الزائد علی الذات کما یشعر بہ دلیلہم انتہی ومثلہ افاد العلامۃ الشمس الجیلانی فی حواشیہ علی الحواشی الخفریۃ

بقوله کانّ من ادعی انه لم یف احد من العقلاء علمه تعالی جعل هذا البعض انسانی ساقطا عن درجة العقلاء لاحقا بحیوانات العجم انتهی **اقول** هذا اذا سلمنا ان احدا من لم یقدم فی الجبلة الانسانیة نفی علمه تع مطلقا والا فقد اسبقنا انه حکایة وهمیة صرفة لا خطر من المحکی عنه اصلا وثانیا کذا عدم علمه تع بغیره عندنا من مفتریات الاوهام الاقوام لا یعلم ذاهب الیه فی نفس الامر وکذا الثانی لنسبة الی قدماء الفلاسفة شارح المواقف وامثاله وتبعهم الاستاد وعندی لا اصل له علی التحقیق اذا خضنا فی الفحص عن اقاویلهم فی اسفارهم المعتبرة وثالثا ان السابع والتاسع متقاربان کما لا یخفی ورابعا ان الثانی عشر فیه شیٔ لانه ان اراد به مسلک فرفوریوس فقد نبهنا علی ما فیه الا ان یدّ بالممکنات قسما خاصا منها وهو الصور العلمیة باخذ اللام للعهد فیه ما فیه کما لا یخفی علی النبیه وان اراد به مذهب الصوفیة فهو وان کان له وجه ولکن لا محیص ح عن التکرار وان اراد غیر هذین فلا معنی له ولم یظهر ذاهب الیه وخامسا انه ترک مذهبا مذکورا فی شرح المواقف وهو علی اثر الاربعین فی تعدید مذاهب المخالفین هذا لفظه السادسة من الفرق المخالفین من قال لا یعلم الجمیع بمعنی سلب الکل ای رفع الایجاب الکلی لا بمعنی السلب الکلی اذ لو علم کل شیٔ فاذا علم شیٔا علم العلم به لان هذا العلم شیٔ من الاشیاء ومفهوم من المفهومات وکذا علم علمه بعلمه لانه شیٔ آخر ویلزم التسلسل فی العلوم والجواب ان التسلسل فی الاضافات لا فی امور موجودة لان العلم من قبیل الاضافة والتعلق عندنا وانه تسلسل فی الاضافات غیر ممتنع انتهی فتدبر۔

ص اشارة الی ان کون العلم من مقولة الاضافة من الاباطیل کما تقرر فی نظائره ١٢ سید احمد حسین تلمیذ المصنف

الفصل الثانی

فی اثبات علمہ تعالیٰ بذاتہ

البرہان الاول یتوقف تقریرہ علی ثلث مقدمات الاولی ان واجب الوجود بذاتہ فی غایۃ التجرد عن المادۃ او الموضوع حتی عن المہیۃ فہو غیر متعلق الہویۃ بشئی اصلا واذن ہو قائم بذاتہ علی وجہ اعلی واسنی مما یحیط بہ العقول الثانیۃ ان کلما ہو قائم بذاتہ غیر متعلق الہویۃ بشئی آخر فہو موجود لذاتہ حاضر عند ذاتہ الثالثۃ ان العلم ہو حضور المعلوم بعینہ او بصورتہ عند المجرد والموجود بالفعل القائم بذاتہ وانکشافہ لدیہ واذن یظہر لک ان واجب الوجود لکونہ مجردا غایۃ التجرد ولکونہ قائما بذاتہ وموجودا لذاتہ وحاضرا عند ذاتہ عالم بذاتہ وذلک العلم انما ہو عین ذاتہ فہو عالم لذاتہ بذاتہ فذاتہ عقل وعاقل ومعقول وہو المط قال الحکیم العظیم بہمنیار فی التحصیل لما کان وجود المحسوس والمعقول فی ذاتہ وجودہ لمدرکہ وکان وجودہ لمدرکہ نفس محسوسیتہ ومعقولیتہ لم یصح ان یکون ما وجودہ لغیرہ مدرکا ذاتہ لذاتہ ومدرک ذاتہ یجب ان یکون نفس وجودہ ادراکہ بذاتہ وکلما وجودہ لذاتہ فہو مدرک ذاتہ اذ لیس وجودہ الا کونہ مدرکا فالامور التی یدرک ذواتہا لا یصح ان تکون مقارنۃ للمادۃ والا لکان وجودہا لغیرہا واما الامور المجردۃ عن المادۃ فانہا یجب ان تدرک ذواتہا والا لکان وجودہا لغیرہا وکل ما ہو محجوب عن ذاتہ فلمقارنتہ المادۃ غیر مدرک ذاتہ وقال ایضاً

ان معقولیتہ الشی و وجودہ من حیث ہو معقول واحد فاذا کان لغیرہ کان معقولا
لہ واذا کان وجودہ لذاتہ فہو معقول ذاتہ واقوی الموجودات ہو الموجود المستغنی عن
المہیتہ وضعف الموجودات ما حقیقتہ القوۃ وہذا ہو الہیولی فما وجودہ اقوی الموجودات
فہو فی باب المعقول اقویہا انتہی وقال ایضاً قد عرفت ان الوجود المجرد عن المادۃ ہو غیر محتجب
عن ذاتہ فنفس وجودہ اذن نفس معقولیتہ وعقلیتہ لذاتہ فوجودہ اذن عقل و عاقل
ومعقول بیان ذلک انک قد عرفت ان المعقول ہو المجرد عن المادۃ وعلائقہا ثم لیس
تنعکس الموجبتہ الکلیتہ موجبتہ کلیتہ حتی یکون کلما یکون مجردا عن المادۃ فہو معقول
لکن المجرد عن المادۃ اما ان یصح ان یعقل اولا یصح ان یعقل ومحال ان لا یصح ان
یعقل فان کل موجود یمکن ان یعقل فاذن انما یصح ان یعقل اما بان لا یتغیر فیہ شئی حتی
یصیر معقولا بالفعل وبان یتغیر فیہ شئی حتی یصیر معقولا کالحال فی المعقولات بالقوۃ
التی یحتاج الی مجرد یجردہا عن المادۃ حتی یصیر معقولا لکن ہذا الحکم لا یصح فے المجرد
بالفعل فہو اذن معقول بالفعل فہو عاقل لذاتہ فانہ ان لم یکن عاقلا لذاتہ لکان
معقولا بالقوۃ وقد فرضناہ معقولا بالفعل ہف انتہی وانما اوردناہ بطولہ مع اشتمالہ
علی بعض التکرار لیتمکن بہ الناظرون المستبصرون علی فہم ہذہ المسألۃ المعضلۃ تحقیقہا
وکنہہا اذ التکرار فے الدرس ربما یفید استقرار الذہن واحاطتہ بالمعنی المتلو المقرو
علی وجہ التمام معا فیہ اشعار الی دفاع شبہتہ شیخ الاشراق فی المطارحات علی
ہذہ المسألۃ من انہ لو کفی فے کون الشی شاعرا بنفسہ تجردہ عن الہیولی لکان الہیولی

شاعر ابنفسه اذ لیس بعرض بل ماہیتها لها وہی مجردۃ عن الہیولی الاخرے فیظہر
الجواب عنہا من ذاک الکلام بان صرف التجرد عن الہیولی لیس کافیا فی العقل بل
انما المناط فیہ وجود الشئ بالفعل فی حد ذاتہ مع تجردہ عن المادۃ والہیولی لا وجود
لہا بالفعل فی حد ذاتہ بل الفعل فیہ مضمنۃ فیہ القوۃ وانما فعلیتہ ہو فعلیۃ القوۃ وانما
یستفید الفعلیۃ من الصورۃ واما الصورۃ فلہا وجود فی المادۃ فلا یکون موجوداً لذاتہا
بل وجودہا لغیرہا فلا یکون عاقلۃ لذاتہا والعجب منہ انہ ذہب الی مثلہ فے النور
القائم بذاتہ بانہ عقل و عاقل ومعقول قال فی ہیاکل النور لما کان النور العارض قیاماً
لغیرہ فلیس ظاہر الذاتہ فلو قام بنفسہ لکان نور النفسہ ونفوسنا الناطقۃ ظاہرۃ
لذاتہا فہی انوار قائمۃ بنفسہا انتہی وفصّلہ فے حکمۃ الاشراق بما لامزید علیہ فکیف
ینکر علی المشائیۃ بما ہو مستیقن بہ قطعاً

اوہام مظلمہ و انارات مشرقہ

اما صاحب عماد الاسلام فقد آمن بالشبہات الواہیۃ والمکابرات الّلا تسلمیۃ
الناشیۃ من القوۃ الکلامیۃ الکلائیۃ القوشجیۃ والتفتازانیۃ والعضدیۃ علی نظیر ہذا
البرہان ولم یکن لہ سبیل الی الاطلاع علے رکاکتہا وسخافتہا وفسادہا وبطلانہا
اصلاحیث قال الدلیل الثالث وہذا ہو دلیل الحکماٗ ان الباری تعٰ مجرد لامتناع
کونہ جسما او جسمانیا کما ستعرف وکل مجرد عالم لان کل مجرد یصح ان یکون معقولا

لانہ یکون بریئاً عن الشوائب المادیۃ وکل ما ہو کذلک فشان ماہیتہ ان یکون معقولۃ
لانہا لاتحتاج الی عمل یعمل بہا حتی تصیر معقولۃ فان لم یعقل کان ذلک من جہۃ
العاقلۃ وکل مایصح ان یکون معقولا یصح ان یکون معقولا مع غیرہ لان کل مایصح
ان یعقل فتعقلہ یمنع ان ینفک عن صحۃ الحکم علیہ بالوجود والوحدۃ ومایجری مجراہما
من الامور العامۃ المعقولۃ والحکم بشئ علی شئ یقتضی تصورہما معا فاذن کلما
یصح ان یعقل صح ان یعقل مع غیرہ وکلما یصح ان یکون معقولا مع غیرہ یصح ان یکون
مقارنا لمعقول آخر وکلما یصح ان یکون مقارنا لغیرہ من المعقولات یصح ان یکون
عاقلا اذا کان مجردا قائما بذاتہ اما الصغری فظاہرۃ واما الکبریٰ فلان کل مایصح
ان یکون مقارنا لغیرہ فاذا وجد فی الخارج تصح ان یکون مقارنا لذلک الغیر
لان صحۃ المقارنۃ المطلقۃ لاتتوقف علی المقارنۃ فی العقل فان صحۃ المقارنۃ المطلقۃ
ہی استعداد المقارنۃ المطلقۃ واستعداد المقارنۃ المطلقۃ التی ہی اعم من المقارنۃ
فی العقل مقدم علی المقارنۃ المطلقۃ المتقدمۃ علی المقارنۃ فی العقل والمتقدم
علی المتقدم علی الشئ متقدم علی ذلک الشئ فصحۃ المقارنۃ المطلقۃ متقدم علی
المقارنۃ فی العقل فلا یتوقف علیہا والا یلزم الدور فاذا وجد فی الخارج مجرد قائم
بذاتہ تکون صحۃ مقارنۃ المطلقۃ التی لایتوقف علی المقارنۃ فی العقل بان یحصل فیہ
المعقول حصول الحال فی المحل وذلک لانہ اذا کان قائما بذاتہ امتنع ان یکون مقارنۃ
للغیر بحلولہ فیہ وحلولہما فی ثالث والمقارنۃ المطلقۃ تنحصر فی ہذہ الثلثۃ فاذا امتنع

الاثنان منہما نقیض ان یکون الصحۃ بالنسبۃ الی الثالثۃ وہی صحۃ مقارنۃ للمعقول مقارنۃ
الحل للحال فثبت ان کل مایصح ان یعقل فاذا وجد فی الخارج وکان مجردا قائما
بذاتہ یصح ان یقارنہ معقول آخر مقارنۃ الحال لمحلہ ولانعنی بالتعقل الا مقارنۃ
المعقول للموجود القائم بذاتہ مقارنۃ الحال لمحلّہ وکل مجرد مایصح ان یکون عاقلا
لغیرہ وکلما یصح ان یکون عاقلا لغیرہ یصح ان یکون عاقلا لذاتہ لان تعقلہ لذلک
الغیر یستلزم امکان تعقلہ انہ یعقل ذلک الغیر وصحۃ الملزوم یستلزم صحۃ اللازم
فصحۃ تعقلہ للغیر یستلزم صحۃ امکان تعقل انہ یعقل ذلک الغیر وصحۃ الامکان یستدعی
الامکان فیمکن تعقل انہ یعقل ذلک الغیر وتعقل انہ یعقل ذلک الغیر یستلزم تعقل
ذاتہ لان القضیۃ یستلزم تعقل المحکوم علیہ فثبت ان کل مجرد یصح ان یکون عاقلا
لذاتہ فیجب ان یکون عاقلا لذاتہ لان تعقلہ لذاتہ اما بحصول نفسہ او بحصول مثالہ
والثانی باطل لاستلزامہ اجتماع المثلین فتعین ان یکون تعقلہ بحصول نفسہ ونفسہ
دائما حاصلۃ لہ لایغیب اصلا فیکون التعقل دائما حاصلا فثبت ان کل مجرد عاقل
ویرد علیہ امور الاول انہ لم لایجوز ان یکون خصوصیۃ ذات المجرد مانعۃ عن تعقلہ
کما صرحوا بان کنہ ذاتہ تعالی ممتنع ان یکون معقولا لغیرہ فلا یتم ح قولہ کل مجرد یصح
ان یکون معقولا فلا یتم الدلیل الثانی ان قولہ کلما یصح ان یکون معقولا الخ انما یتم
اذا کان التعقل والعلم بحصول الصورۃ فی العقل وہذا ممنوع لم لایجوز ان یکون العلم انکشاف
الاشیاء علی النفس من دون ارتسام شیٔ فی شیٔ او بارتسام بعضہا فی النفس بعضہا و

فی مجرد آخر و الثالث ان تقدم المقارنة المطلقة علی المقارنة الخاصة انما یتم اذا کانت
المقارنة المطلقة ذاتیة لها و ہو ممنوع الرابع ان صحة المقارنة المطلقة لا یستلزم صحة کل من
المقارنة الخارجیة و العقلیة فانہ یجوز ان یمتنع فی فرد بحسب خصوصیة ما یصح فی
الطبیعة فی الجملة الا تری ان النطق و الکتابة و الضحک مما یصح فی طبیعة الحیوان فی
الجملة و الالم یوجد فی الانسان و لا یصح فی الفرس مثلا کیف و لو قلنا بلزوم صحة
المقارنة المطلقة صحتها بجمیع انحاءہا و بحسب جمیع افرادہا لزم صحة المقارنة بحلول ما ہو
قائم بذاتہ فی معقول آخر و بحلول ما فی ثالث و ہذا یستلزم عدم تمام الدلیل مع
ظہور فسادہ ایضا الخامس انہ یجوز ان یکون من خاصیة بعض المجردات ان یعقل
المعقولات و یمتنع علیہ ان یعقل انہ یعقلہا و القیاس علی ما یجدہ الانسان من نفسہ
لا یفید حکما کلیا یقینیا انتہی اقول ہذہ الایرادات اوردہا من شرح المواقف و
شرح التجرید الجدید و قد سبق منا الجواب عنہا فی الحواشی الکتابیة فی الازمنة الخالیة
ارتجالا ہذا لفظہا ذات الحق الاول معقولة لذاتہ و ہذا القدر یکفی للمستدل و لا یدعی
ان کل مجرد معقول یکون معقولا لکل عاقل و ثانیا ان ذاتہ تعالی ظاہرة لکل عقل
الا انہ یعجز العقول و البصائر عن اکتناہہ لشدة ظہورہ و ضعف العقول عن احاطتہ
کما فی ابصار الخفافیش بالنسبة الی الشمس المشرقة علی ما صرح بہ المعلم الاول فعدم
الاکتناہ او امتناعہ انما ہو لمانع و للغیر و ہو لا ینافی صحة المعقولیة فی نفسہ و بنفسہ
و باقی الایرادات و التشکیکات مما یشبہ المکابرات الا تری ان الثانی فان الدلیل

قد بنی علے مسلک المشائیۃ فی العلم وہو الحصولی وبحصول الصورۃ فالفرار منہ الے نہج
الاشراقیۃ لتوجیہ الاعتراض مما لا یخفی رکاکتہ وکذا الثالث لان المقارنۃ الخاصۃ
انما تحصل بضم قیود الے المقارنۃ المطلقۃ ای مطلق المقارنۃ فلا یستراب فی تقدم
تعقلہا علی المقارنۃ الخاصۃ لوجوب تقدم تعقل الجزء علی تعقل الکل من حیث ہما
کذلک واما الرابع فان النطق والکتابۃ لیس مما یصح اتصاف طبیعۃ الحیوان بہا ہو حیوان بہما
بل انما یصح اتصاف طبیعۃ الانسان بہما بالذات ولکن لما کانت الحیوانیۃ مقارنۃ لہ
تصفت بہما بالعرض علی سبیل المصاحبۃ الاتفاقیۃ ولم یقل المستدل باستلزام
صحۃ المقارنۃ صحۃ کل اقسامہا والالم یصرح بامتناع القسمین فی الدلیل واثبات الثالث
والخامس صرف المکابرۃ فلا یستحق الالتفات انتہی کلامنا وقال صدر المتالہین فی
شرح الہدایۃ ہہنا بحث اما اولا فلان تقدم المقارنۃ المطلقۃ علی المقارنۃ الخاصۃ
انما یتم اذا کانت المقارنۃ ذاتیۃ لہا وہو ممنوع واما ثانیا فلان اللازم من المقارنۃ صحۃ
المقارنۃ المطلقۃ فی ضمن ہذا الخاص فیجوز ان یصح لذات المجرد المقارنۃ فی ضمن ہذا الخاص
فقط اعنی المقارنۃ العقلیۃ فاذا وجد فی الخارج امتنعت المقارنۃ المطلقۃ لانتفاء
شرطہا الذی ہو الوجود الذہنی او لوجود مانع لہا الذی ہو الوجود الخارجی وعلی التقدیرین
لم یصح المقارنۃ بینہما اذا کان المجرد موجودا فی الخارج قائما بذاتہ واما ثالثا فلان
ما ذکرہ لامتناع توقف صحۃ المقارنۃ المطلقۃ علی المقارنۃ العقلیۃ یدل بعینہ علی
امتناع تعین صحۃ المقارنۃ المطلقۃ بالنسبۃ الی ہذہ المقارنۃ الخاصۃ وہو حلول المعقولات

في المجرد القائم بذاته فيلزم احد الامرين اما فساد الدليل او بطلان هذه المقدمة اقول اما الجواب عن الاول فبان تقدم العام على الخاص من حيث اشتماله على العام وشئ زائد عليه الذي باعتباره تحقق الخصوص ضروري وان كان بحسب ذاته متقدما على العام كما في العرضيات وذلك القدر كاف فيما نحن فيه واما عن الثاني فبانه اذا جاز اتصاف العام لشئ ولو في ضمن الخاص جاز اتصافه بذلك الشئ لذاته الا لمانع خارج عن ذاته اذ كلما يمتنع لذاتها يمتنع على كل فرد من افرادها مطلقا والامور الخارجة عن المهية الغير اللازمة لها انما تلحقها من جهة المادة واستعدادها فما لا يكون ماديا يمتنع عليه ذلك واما عن الثالث فبانه ما ادعى احد توقف صحة المقارنة المطلقة على هذا النحو من المقارنة الحلولية حتى ينتقض به الدليل المذكور بل يكفيهم صحة هذه المقارنة بالنظر الى طبيعة المقارنة المطلقة من دون توقف المقارنة المطلقة عليها كما لا يخفى انتهى واجاب عنه المحقق اللاهجي في شوارق الالهام بقوله اقول يمكن دفع هذه الوجوه اما الاول فبان المانع عن التعقل ليس في ذاته بل فينا كما صرح به واما الثاني فبان الخواص الذاتية بالنسبة الى ما هو ذاتي له متحققة بين المقارنة المطلقة والخاصة فيجب تحقق الذاتية بينهما واما الثالث فبان المقارنة العقلية لكونها مقارنة احد الحالين للاخر اخص من المقارنة الخارجية التي نحن بصدد اثباتها اعني مقارنة ذات المجرد للمعقولات لكونها مقارنة المحل مع الحال فلا معنى لان تأبى ذات المجرد عن الاشرف وتقبل الاخس

بخلاف القسم الاول من المقارنة فانها اشرف لامحالة من الاولین کما لایخفی فلابعد
فی اباء ذات المجرد عنها وقبولها ایاها و اما الرابع فبان هذا الحکم اعنی کل مایعقل
غیرہ یمکن ان یعقل انه یعقل غیرہ قریب من البدیهیات کما صرح به بعضهم فمنعه
مکابرة هذا ثم اقول یمکن ان یبین صحة المقارنة لذات المجرد بعد اثبات صحة
المعقولیة له فان المعقولیة مقارنة مالامحالة اعنی مقارنة الحال للمحل وهی مستلزمة
للمقارنة المطلقة فاذا صحت المقارنة المطلقة فی ضمن مقارنة الحال للمحل صحت
فی ضمن مقارنة المحل للحال بالطریق الاولی لکونها اشرف وهذا اقرب مما ذکرہ
وابعد عن المناقشة انتهی ثم اقول هذا البرهان اصله من اشارات الشیخ الرئیس
وتلک الایرادات انما منبعها ومنشاؤها من کلام العلامة المشکک الرازی فی شرحه
ثم تبعه رعیل جلیل من المتکلمة کشارح المواقف وشارح التجرید الجدید وتفصیل
الجوابات والتحقیقات یطلب من شرح الاشارات للحکیم المحقق وحواشیه بنظر صائب
وذهن ثاقب والاسفار وبعض حواشینا وانما الغرض ههنا ایضاح غفلة افضل
المتکلمین وتغافله عن حقائق الفن الالهی من الفلسفه وبیان انه مع التزام النقض
علی العلامة الرازی کیف یقلدہ فی تشکیکاته ومغالیطه ومکابراته ههنا ولکن
لعله من حیث لم یشعر ولقد صدق کم ترک الاول للآخر فتبصر

تنویر سماوی

ثم مما یجب التنبیه علیه ان جماعة من الفضلاء مثل النحریر الاثیر الابهری فی الهدایة

وصاحب المواقف وشارح التجرید واشالہم قد زعموا ان ہذا البرہان قد اقامہ الحکماء علی ان کل مجرد قائم بذاتہ یجب ان یکون عاقلا علی سبیل الاطلاق فجعلوہ من دلائل الحکماء علی اثبات علمہ تعالی وعندنا انہ تصرف غیر ماثور وسعی غیر مشکور لان الشیخ الرئیس قد خصہ فی الاشارات بمجرد یکون علمہ لغیرہ زائداً علی ذاتہ کما لایخفی علی من تامل عبارتہ ولذلک اوردہ فی النمط الثالث منہ الموضوع للنفس الارضیۃ والسماویۃ ولیس لہ ذکر فی الہیات الشفاء حیثما عنی بمسائلہ اثبات علم الواجب وکذا لم یتمسک بہ فی الحکمۃ العلائیۃ فی مقام اثبات علم الواجب لذاتہ ہذہ عبارتہ ترا پس ترپدید آید کہ سبب معلوم شدن چیز آن بود کہ صورت وحقیقت وے از مایہ جدا بود ہمچنان سبب عالم بودن چیز آن ست کہ ہستی وے اندر مایہ نبود وہر گاہ کہ ہستی مجرد از مایہ صورت بود .... اندر ہستی مجرد از مایہ آن ہستی علم بود چنانچہ صورت مردم مجرد کردہ از مایہ مردم کہ اندر نفس بود وے علم بود وچون نفس کہ صورت وے خود مجرد ست از مایہ وجود او مراو راست پس نفس خود بنفس عالم است زیرا کہ وے بانکہ از مایہ جدا ست چنانکہ پدید کنیم بجاے خویش عالم بود بانچہ از وے جدا شود وبوے رسد وآنرا نیز کہ وے مجرد ست معلوم ست مرآن را کہ از وے جدا نبود وخود از خود جدا نیست پس خود مر خود را عالم ست ومعلوم است وواجب الوجود مجرد ست از مادہ بغایت تجردی وذات وے از خود

محجوب نیست وحدانیت پس وے خود مر خود را عالم ہست ومعلوم است
بلکہ علم ہست وکذا الحکیم الفرید ذکرہ فی الکیفیات النفسانیۃ وبالجملۃ فیخرج منہ
علم مجرد یکون ذاتہ بذاتہ منشاء الانکشاف الاشیاء من دون الافتقار الے
صور علمیۃ وہیات کلیۃ زائدۃ علیہ کما فی الواجب جل ذکرہ علی التحقیق ولکن
الحکیم الابہری لما حسب ان علمہ تعالیٰ بغیرہ انما ہو بحصول لصورتہ فیہ استمد بہذہ
القاعدہ فی العلم الالہی ایضا فعنون الفصل فی الہدایۃ بان الواجب عالم لذاتہ بالکلیات
واما صاحب عماد الاسلام فلما کان فی غفلۃ عن ہذہ الدقیقۃ اقتفی آثار الفاطنین
ولم یسلک علی منہاج المحققین کما مر فتثبت ولاتکن من الغافلین وبالجملۃ لما لم یکن لہذہ
الحجۃ تعلق حقیقی عندنا بہذا المقام لم اعتمد علیہ فی عنوان الفصل بل قد اوردنا
فیہ برہانا قد صح عندنا التعویل علیہ وقد لخصہ سید الحکماء الامکانیۃ المعلم
الاول للحکمۃ الیمانیۃ فے کتاب التقویمات والتصحیحات علی احسن وجہ بان القدوس
الحق جل ذکرہ فی اقصی التقدس والتجرد اذ ہو وجود بحت قائم بذاتہ متقدس
عن المہیۃ فضلا عن المواد والعہدۃ[1] وسائر ما یحیل المہیۃ بحال زائد وہو لا محالۃ ظاہر
لذاتہ بنفس ذاتہ اذ ذاتہ غیر محتجبۃ عن ذاتہ فہو عاقل ذاتہ ومعقول ذاتہ
وعقل ذاتہ واذ انہ ہو بعینہ نفس مہیتہ وہو علی عرش اعلی مراتب التجرد
والتقدس فعلمہ بذاتہ کما لیس ہو وراء وجودہ فکذلک لیس ہو وراء مرتبۃ

[1] العہدۃ بالضم الضعف فی الخط وفی العقل ۱۲ رق

مهیته ونفس مهیته اکمل العلوم واتمها نوریة وتقدسا وفوق الکمال والتمام مراتب بلانهایة ولیس للعقول المفارقة فی شئ من ذلک من خلاق انتهی واما اعتراض العلامة المشکک الرازی فی المباحث المشرقیة بانہ لو کان المجرد القائم بذاته عقلا وعاقلا ومعقولا کما اذعنہ الحکماء للزم من تعقل ذاته تعقل کونہ عقلا وعاقلا ومعقولا بذاته ولیس کذلک فانا بعد تعقلہ نحتاج الی استیناف استدلال علی کونہ کذلک فالجواب انہ لیس فی قوتنا الا ادراک مفهوماته وهیاته الکلیة ولیست هذه الثلثة عینها بل عین وجوده العینی ویستحیل کونہ حاصلا فی الذهن والالزم انقلاب الحقیقة ولو حصل لکان تعقلہ مستلزما لتعقل تلک الثلثة بل کانت عینہ وقد تقرر استحالة ارتسام الحقیقة الواجبیة لغیره فی مقره فافهم۔

البرهان الثانی

تقریره ان العلم کمال لا یمتنع علی الواجب وکل کمال لا یمتنع علیہ فهو حاصل لہ بالفعل اما الصغری فلان العلم کمال مطلق للموجود من حیث هو موجود وهو الذی لا یختل فی کمالیتہ اختلاف الازمان وتطوراته کما فی الاحکام الفقهیة المتغیرة بالنسخ والتبدیل باعتبار الازمنة واحوالها المتجددة ولا یعتریہ التخصص بالحیثیات التقییدیة کالحرکة فانہ کمال للموجود المتخصص بالجسمیة لا بما هو موجود فالعلم کمال للموجود بما هو موجود بدون الافتقار الی تخصیص ما

واما قید التجرد فی العقل والعاقل والمعقول کما قد شرح فانما مصحح حصول العلم بالفعل لا مصحح کون العلم کمالا مطلقا للموجود بما ہو موجود وبینہما فرق بین واما الکبری فلانہ لو لم یکن العلم حاصلا لہ تعالی بالفعل یلزم فقدان الکمال فیلزم النقص وہو کامل مطلق لا یتطرق الی جنابہ نقصان اصلا وبہذا السبیل یمکن اثبات عینیۃ سائر الصفات الکمالیۃ قال سید الحکماء الامکانیۃ المعلم الاول للحکمۃ الیمانیۃ فی التقویمات والتصحیحات ان العلم کمال مطلق من کل جہۃ للتقرر والوجود بما ہو تقرر ووجود غیر متخلل فی کمالیتہ قد وقد وحیث وحیث حتی یکون بوجب تجسما وتکثرا بالفعل او ترکبا فی لحاظ العقل واثنینیۃ بجہۃ من الجہات ولو تحلۃ تحلیل الی حیثیۃ وحیثیۃ واعتبار واعتبار وما کمالیتہ علی الاطلاق من کل جہۃ فہو غیر ممتنع علی نفس ذات الموجود الحق بذاتہ وکل مالا یمتنع علیہ یجب لذاتہ فی مرتبۃ نفس الحقیقۃ اذ لا جہۃ جوازیۃ فی الحقیقۃ الربوبیۃ بل الجواز العام ہناک وجوب صرف بالذات علی الاطلاق فاذن قد وجب ان یکون العلم وکذلک الکمالات اللتی ہی مضاہیۃ فی الکمالیۃ علی الاطلاق عین نفس الحقیقۃ الحقۃ الوجوبیۃ انتہی وہذا البرہان ایضا عندنا مما ہرع الیہ الایقان و یہطع الیہ الاذعان فتثبت ولا تزل

حلل الیمین تحلیلا وتحلۃ کفرہا والاسم الحل بالکسر والتحلۃ ما کفر بہ وتحلل فی یمینہ استثنی ۱۲ ق

البرہان الثالث

من جہۃ مبدائیۃ تعالیٰ للنفوس الناطقۃ المجردۃ العالمۃ بذاتہا و بغیرہا ولا یعطی الکمال للموجود المطلق من ہو قاصر عنہ واحسن العبارات عندنا فی تعبیرہ وتحبیرہ وتقریرہ کلام التقویات والتصحیحات فلذلک اختزناہ لکتابنا ہذا وہو ہذا ان القیوم الحق وہو واہب العلوم وصانع العلماء ولا یہب[۵] الکمال القاصر عنہ وعن کمال ما من الکمالات لیس فی مرتبۃ ذاتہ فہو قاصر عنہ وبالجملۃ کما الموجودات تنتہی لا محالۃ الی وجود صرف واجب بذاتہ ہو وجود نفسہ لا وجود شئ موجود ولا وجود یجوز بذاتہ لشئ او لا وجود یجب فی ذاتہ لذاتہ شرح ذاتہ انہ یجب لا انہ ما یجب فکذلک العلوم تنتہی الی علم محض واجب بذاتہ ہو علم نفسہ لا علم شئ عالم ولا علم یجوز بذاتہ لشئ او لا علم یجب بذاتہ لذاتہ شرح ذاتہ انہ یعلم لا انہ ما یعلم وفوق کل ذی علم علیم انتہی کلامہ الشریف ثم عسی ان یتوہم ان کون المجرد القائم بذاتہ عقلا وعاقلا ومعقولا یستدعی حیثیات تقییدیۃ فیہ کالمعالج والمستعلج فی الامراض النفسانیۃ ولیس کذلک لاستلزامہ الحیثیات

---

۵ یعترض علیہ بانہ یلزم بمثل ہذا الدلیل ان یکون الواجب تعالیٰ متحرکا مثلا ایضا تعالیٰ عن ذلک ویجاب بان المراد الکمال المطلق ۱۲ منہ سمع منہ قدس سرہ

وبہذہ الآیۃ ثبت عینیۃ العلم اذ لو لم یکن العلم عین ذاتہ سبحانہ بل کان امرا وراء الذات کان ہو سبحانہ ذا علم فیلزم ان یکون فوقہ ایضا علیم تعالیٰ عن ذلک علوا کبیرا ۱۲ منہ قدس سرہ۔

التقييدية التركيبية في نفس حقيقتة البسيطة وفي الواجب الحق جل شانه بل لا
مغائرة فيه لا ذاتا ولا اعتبارا فليس ههنا الا التقديم والتاخير في الالفاظ قال
الشيخ الرئيس في الشفاء والتعليقات بان نفس كون الشئ عاقلا ومعقولا لا يوجب
ان يكون هناك اثنينية في الذات ولا في الاعتبار فالذات واحدة
والاعتبار واحد فانه ليس تحصيل الامرين الاعتبار ان له مهية مجردة هي ذاته
وانه مهية مجردة ذاته له لكن في اعتبار العقل تقديم وتاخير في ترتيب
المعاني والغرض المحصل شے واحد ولا يجوز ان تحصيل حقيقة الشئ مرتين كما تعلم
انتهى واذا بلغ الكلام الى هذا المقام فلناخذ في مقصد آخر

الفصل الثالث

في اثبات علمه تعالى بغيره البرهان الاول من جهة العلم التام بالعلة يستلزم
تعقله كذلك بالمعلول وليس المراد منه العلم بذات العلة ومهيتها من حيث
هي هي اذ ربما لم يكن لها علاقة كذائية بالمعلول فلا يكون لازما بينا
لمهية العلة ولا العلم بمفهومية الاضافية لانها مع المعلولية من غير تقدم
لاحدهما على الآخر ولا العلم بها من جميع الوجوه اذ المعلوم من جملة وجوهها
فيكون العلم بها قبل هذا العلم لا بعده بل المراد به العلم بالعلة من الجهة التي هي بها
علة ولا شبهة في انه اذا استكملت علية العلة لزم منها وجود المعلول وليست

تلک الجہۃ فی جاعل الاٰخر وجود کمالی لہ والعلم بالوجود الخاص للشئ لا یتصور الا بشہود العینی واذا اتضحت ہذہ القاعدۃ فتقریر البرہان انہ تعالیٰ لما کان بنفس ذاتہ الحقۃ مبدأ لجمیع الممکنات بواسطۃ ام بدونہا فکما ہو عالم بذاتہ کما تقرر فکذلک ہو عالم بجمیع جہات ذاتہ واعتبارات حقیقتہ ولوازم وجودہ علماً تاماً وفوق التمام ومنہا کونہ علۃ لسائر الجائزات فہو عالم بہا علی اتم الوجوہ علی ہذہ القاعدۃ واما صاحب عماد الاسلام فہو مشغوف بشکوک رکیکۃ مذکورۃ فی شرح المواقف وشرح التجرید الجدید اذ لم یکن لہ طریق الی العلم بدفاعہا فایقن بہا حیث قال الدلیل الرابع انہ تعالیٰ عالم بذاتہ واذا علم ذاتہ علم ما عداہ جمیعاً اما الاول فلان العلم عبارۃ عن حضور المعلوم عند العالم وہو حاصل فی شانہ لان ذاتہ غیر غائب عن ذاتہ فیکون عالماً بذاتہ واما الثانی فلانہ مبدأ لجمیع ماسواہ اما بواسطۃ او بدونہا والعلم بالعلۃ یوجب العلم بالمعلول ویرد علیہ انا لا نسلم ان العلم عبارۃ عما ذکرتم ولو سلم فلم لا یجوز ان یشترط فیہ التغائر بین الحاضر وما حضر عندہ فلا یکون الشئ عالماً بنفسہ وایضاً یرد علیہ ان العلم بالعلۃ انما یستلزم العلم بالمعلول اذا کان العلم بالعلۃ بجمیع صفاتہ ولوازمہ الخارجیۃ ولا یلزم من حضور الشئ عند نفسہ حضورہ بجمیع صفاتہ ولوازمہ والا لزم ان یکون احدنا عالماً بکنہ حقیقۃ نفسہ وصفاتہ ولوازمہ والامر لیس کذلک انتہی اقول ہذہ الایرادات واللاتسلیمات والمکابرات مما یقتدر الاذکیاء

الحازمون علی طردها من الاصول والتحقیقات المذکورة بادنی التفات الا
الاخیر والجواب الحق عنه کان مسطورا فی اسفار صدر المتالهین ولکن هذا النحریر
الفاضل المتکلم لم یوفق للاستضاءة والاهتداء بانوار کلامه اعلی الله مقامه فلم
یطلع علیه فاستمر علی الاستیقان بالشکوک الاشعریة فوقف لدیه هذه عبارة
الاسفار اللوازم علی ضربین لوازم اعتباریة ولوازم غیر اعتباریة ومعنی الاعتباریة
ههنا ما لا یکون لها ثبوت الا فی الذهن وعند اعتبار الذهن ایاها وهذا مثل کون
النفس قائما بذاته غنیا عن الموضوع وکونها ممکنا وحادثا باقیا بعد خراب البدن
فان بعض هذه الصفات کالغنی والتجرد عبارة عن سلب شئ عنها والسلوب
لو کانت ثابتة لکان لشئ واحد صفات غیر متناهیة لاجل سلوب غیر متناهیة
عنه لا مرة واحدة بل مرارا غیر متناهیة فیقتضی عللا غیر متناهیة کذلک وبعضها
کالامکان والحدوث والبقاء مما یتکرر نوعه اذا اعتبر کونه ثابتا فی الخارج فینجر
الی التسلسل فان الحدوث لو کان ثابتا لکان له حدوث وهکذا الی غیر النهایة
وکذا الحکم فی البقاء فعلمنا ان تلک الصفات مما لا وجود لها فی الخارج فلا یکون
ذات الشئ علة لتحققها حتی یلزم من العلم بها العلم بتلک الصفات مطلقا بل انما
یکون علة لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها مطلقا ایضا بل عند اعتبار
جملة من الوسطیات ولا شک ان العلم بمهیة النفس وبتلک الوسطیات المعتبرة
علة للعلم بوجود هذه اللوازم واما اللوازم الغیر الاعتباریة فهی للنفس مثل قدرتها

وشوقها وادراكها ولذتها والمها الى غير ذلك من الوجدانيات الحاصلة للنفس
من دون توقفها على الاعتبار والفرض فلاجرم من عرف ذاته عرف الصفات
وسائر آثارها وشعبها وتوابعها الذاتية وخواصها وجنودها الفطرية لكن اكثر الناس
ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل كثرة اشتغاله بالامور الخارجة عنه وشدة
التفاته بما يدركه الحواس وتورطه في الدنيا يلهيه عن الالتفات بذاته ويذهله عن
الاقبال اليها والرجوع الى حاق حقيقة فلا يدرك ذاته الا ادراكا ضعيفا ولا يلتفت
اليها الا التفاتا قليلا ولهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصة بها وآثارها المنشعبة
عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكاملة الشديدة التعلق الى البدن ومشتهاه
وجود في غاية الضعف والقصور فادراكها لذاتها ايضا حيث يكون عين ذاتها
يكون في غاية الفتور والخفاء فتغفل عنها وتجهل لوازمها وخواصها وآثارها واما
النفوس النورية القوية الكاملة المستعلية القاهرة على قواها وجنودها فلا يعزب
عن علمها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها بل كما شهدت لذاتها شهدت
لتوابع ذاتها في مشهد ذاتها فذاتها على كل شئ منسوب اليها شهيد عليها انتهى وانما
نقلناه بطوله لاشتماله على بعض المعارف اللطيفة والفوائد الظريفة الالهية
فافهم ولا تتحكل. التحكل اللجاج ١٢ مجلس

البرهان الثاني

اليس مناط العاقلية ذا لعقل على الوجود المجرد فالعاقل في العقول النورية

والنفوس الناطقة انما هو وجوداتها الحقيقة لا ماهياتها فكلما كان الوجود اصرف واجرد واقوى واشد كان عقله للاشياء اشد واسد ولما كان الوجود الواجبى فى غاية التجرد عن المهية والقوة والشدة ورا، مالا يتناهى بمالا يتناهى كان عقله للاشيار فى اعلى درجة القوة والشدة واما كيفية هذا العلم فسياتى المذاهب والمباحث فيه عنقريب ان شاء الله العزيز

البرهان الثالث

انه لو لم يكن الواجب تعالى عالما لغيره فالمانع من التعقل اما ان يكون من ذاته او من غيره وقد تحقق انتفاء الشق الاول فيه مرارا واما الثانى فغيره اما فى الشهود العلمى فمتحد معه فى مرتبة العلم البسيط الاجمالى كما سينكشف تفصيله واما فى الوجود العينى فغيره من الموجودات انما هى وجودات رابطية ومجعولات حاضرة متمثلة بنفس ذواتها فهى معقولات له لعظم سلطانه قال سيد الحكماء الامكانية المعلم الاول للحكمة اليمانية فى التقويمات والتصحيحات الست امن عقلك ان تكثر المجعولات تكثر اعتبارات ذات الجاعل فالمجعول بما هو مجعول من شئون جاعله التام ومن تطورات ذاته ثم من فطريات الجبلة العقلانية ان حصول الشئ لفاعل ذاته ليس فى كونه حصولا لغيره دون حصول الشئ لقابل هويته فتقرر المجعول فى نفسه بما هو مجعول هو بعينه تقرره الرابطى لجاعله فاذن المجعولات

متن

بما ہی مجعولات حقائق ربطیۃ و ذوات ناعتیۃ بالقیاس الی جاعلہا
الذی بفعل جوہر کل ذات و وجودہا و ثبات ذاتہا و بقاء وجودہا و ان کانت
غیر ربطیۃ بالقیاس الی موضوع او محل لکونہا جواہر قائمۃ الذوات لا فی
موضوع ولا فی محل و اذ قد ثبت و استبنت ان وجود الشئ بالفعل للذات المجردۃ
عن المادۃ ہو بعینہ معقولیتہ لہا سواء علیہا کانت الذات المجردۃ ہی ہو
او غیرہ فاذا کان وجود المجرد عن المادۃ لذاتہ ہو بعینہ عقلہ لذاتہ و معقولیتہ
لذاتہ و وجود الصورۃ فی الجوہر العاقل المفارق الذات للہیولی ہو بعینہ معقولیتہا
لہ فما حسبانک اذا کان تقرر الجائزات و وجودہا بالفعل انما ہو لجاعلہا القدوس
الذی ہو الوجود المحض و الفعل المتمحض المتقدس عن ملابسۃ المیتۃ و عن ممازجۃ
ما یعتری الماہیات فضلا عن مخالطۃ الہیولی و عوارضہا فکیف لا یکون ہو
بعینہ معقولیۃ ذواتہا لہ سبحانہ و عقل الشئ لذاتہ المجردۃ ہو بعینہ وجودہ فی ذاتہ
لذاتہ و عقل ذاتہ المجردۃ لغیرہ ہو بعینہ وجود ہویتہ للغیر لہ و عندہ انتہی کلامہ و
منہ اخذ صدر المتالہین الشیرازی تلمیذہ مسلکہ فی الاسفار و الشواہد الربوبیۃ تلک
من کون الوجودات باسرہا وجودات ربطیۃ لہ تعالی و فصلہ باتم
تفصیل فتبصر

الفصل الرابع

فی ابطال مسلک الصور فی علمہ تعالیٰ

اعلم انہ قد اشتہر بین الجمہور ان الشیخ الرئیس و المعلم الثانی قد اختار مسلک الصور فی علمہ سبحانہ ولکن سید الحکماء الامکانیۃ میرداماد قد خالفہم و ذہب الی ان الرئیس لم یذہب الی ہذا المذہب ولما کثرت الابحاث فی ہذہ المسألۃ نقدا و جرحا فلنفصلہا فی مراصد

المرصد الاول

فی تقریرہ

وہو ان الصورۃ العلمیۃ قد یوخذ عن الصور الموجودۃ کما یستفاد من السماء بالرصد والحس صورتہا المعقولۃ و قد لا یستفاد الصورۃ المعقولۃ من الوجود بل ربما یکون الامر بالعکس کصورۃ بیت ابدعہا البناء اولا فی ذہنہ ثم یصیر تلک الصور المعقولۃ علۃ محرکۃ لاعضائہ الی ان یوجدہا فی الخارج فلیست تلک الصورۃ وجدت فعقلت بل عقلت فوجدت ولما کانت نسبۃ جمیع الاشیاء الممکنۃ الی اللہ نسبۃ المصنوع الی النفس الصناعۃ لو کانت تامۃ الفاعلیۃ فقیاس عقل واجب الوجود للاشیاء

هو قیاس افکارنا للامور المستنبطة ثم توجدها فی الخارج من حیث ان المعقول منها سبب للموجود والفرق بین الامرین لکوننا ناقصین نحتاج فی افاعیلنا الاختیاریة الی انبعاث شوق واستخدام قوة محرکة واستعمال آلة تحریکیة من العضلات والرباطات وغیرها ثم الی انقیاد مادة لقبول تلک الصورة والاول تعالی لکونه تام الفاعلیة لا احتاج فی فاعلیته الی امر خارج ذاته بل انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون فانه یعقل ذاته وما یوجبه ذاته ویعلم من ذاته کیفیة الخیریة فی الکل فیتبع صور الموجودات الخارجیة الصور المعقولة عنده علی النظام المعقول عنده وعلی حذائه فالعالم الکیانی بازاء العالم الربوبی فالعالم الربوبی عظیم جدا وایضا لو کان الباری یعقل الاشیاء من الاشیاء لکانت وجوداتها متقدمة علی عاقلیته لها فلا یکون واجب الوجود من کل جهة وقد ثبت انه واجب من جمیع الوجوه ویکون فی ذاته وقوامه ان تقبل مهیات الاشیاء ولکان فیه عدمها باعتبار ذاته فیکون فی ذاته جهة امکانیة ولکان لغیره مدخل فی تتمیم ذاته وهذا محال فیجب ان یکون من ذاته ما هو الاکمل لا من غیره فقد بقی ان یکون علمه بالممکنات حاصلا له تعالی قبل وجودها لا من وجودها قال المعلم الاول ارسطوطالیس الاول یعقل ذاته ثم من ذاته یعقل کل شیء فهو یعقل العالم العقلی دفعة واحدة من غیر احتیاج الی انتقال وتردد من معقول الی معقول وانه لیس یعقل الاشیاء علی انها امور خارجة عنه فیعقلها

عن

منہ کحالنا عند المحسوسات بل یعقلہا من ذاتہ ولیس کونہ عاقلا وعقلا بسبب
وجود الاشیاء المعقولۃ حتی یکون وجودہا قد جعلہ عقلا بل الامر بالعکس ای عقلہ للاشیاء
جعلہا موجودۃ ولیس للاول شئی یکملہ فہو الکامل لذاتہ المکمل لغیرہ فلا یستفید
وجودہ من وجود کمالا وایضا فانہ لو کان یعقل الاشیاء من الاشیاء لکان وجودہا
متقدما علی وجودہ ویکون جوہرہ فی نفسہ فی قوامہ وطباعہ ان یقبل معقولات
الاشیاء فیکون فی طباعہ بالقوۃ من حیث یکمل بما ہو خارج عنہ حتی یقال لولا
ما ہو خارج عنہ لم یکن لہ ذلک المعنی وکان فیہ عدمہا فیکون الذی لہ فی طباع
نفسہ وباعتبار نفسہ من غیر اضافۃ الی غیرہ ان یکون عادما للمعقولات ومن
شانہ ان یکون لہ ذلک فیکون باعتبار نفسہ مخالطا للامکان والقوۃ واذا فرضنا
انہ لم یزل ولا یزال موجودا بالفعل فیجب ان یکون لہ من ذاتہ الامر الاکمل الافضل
لا من غیرہ انتہی کلامہ وقد وقع الاستاذ فی الغلط سہواً اذ اثبت العلم
الانفعالی للواجب فی حاشیتہ مصباح الدجی فی انوار الہدی فلا تغفل وقال
ارسطوطالیس ایضاً اذا عقل ذاتہ عقل ما یلزمہا لذاتہا بالفعل وعقل کونہ مبدأ و
عقل کل ما یصدر عنہ علی ترتیب الصدور عنہ والا فلم یعقل ذاتہ بکنہہا انتہی
فاقول نسبۃ القول بالصور فی علمہ تعالی الی المعلم الاول کما زعمہ المتاخرون
وصدر المتالہین فی اکثر کتبہ مما لیس لہ ماخذ صحیح عندنا الا تری الی ہذہ العبارۃ
المنقولۃ منہ فانہ لیس فیہا ما یستصح منہ توجیہ ہذا الظن لہم فقد جعل مناط علمہ

بعینیه تعقل ذاته بما انه علة للاشیاء باسرها علی ما سبق تفصیله ولم یجعل للصور
العلمیة الزائدة مساغا فی علمه تعالی اصلا وکذا الم یر فی کتابه المعروف باثولوجیا
ما یصحح هذا الظن السوء بل فیه ما ینفی هذا الوهم الشنیع ح فما حسبه صدر المتألهین
فی بعض حواشیه من کون تلک العبارة من المعلم الاول محتملة لمسلک الصور
لیس بجید فانه لیس فیها منه اثر ولا خبر ولا دلالة علیه باحدی الدلالات اصلا
کما لا یخفی عند المتأمل فیها نعم فی کلام انکیمانس الملطی الحکیم الفاظ مشعرة بهذا
المسلک علی ما نقله الشهرستانی فی الملل والنحل وبالجملة فما اشتهر انه مذهب
المشائیة علی الاطلاق لا یخلو عندنا من تأمل وسیاتی فیه مزید التحقیق ان شاء الله
العزیز واما الذی دعاهم الی اختراع هذا المسلک فهو اشکال عظیم حائل فی هذا
المقام من کون علمه تعالی فعلیا وعدمیة الاشیاء فی مرتبة ذاته تعالی بوجودها
الاصلی فلا بد ان تکون موجودة بوجود ظلی تکون اسبابا لعلمه تعالی بها قبل وجودها
وایجادها والا فلم یحصل العلم بها اذ العلم یستدعی تعلقا بین العالم والمعلوم وهو
موقوف علی وجود الطرفین ولا یمکن وجود تلک الاشیاء بوجوده الاصلی فی
مرتبة علتها والا لزم الوجود قبل الایجاد وهو محال فلا بد ان تکون صورها العلمیة
قائمة به تعالی زائدة علیه وهی العلوم الفعلیة بالممکنات وایضا یصعب الاشکال
اذا لوحظ الامر فی المعدومات الخارجیة والممتنعات الوجود فانها لا حضور لها عند
الواجب جل شانه کیف ولیس لها حقائق ثابتة حتی یتصور حضورها عنده ثم کیف

یکون حضور الحوادث قبل ازمنۃ وجودہا مع وجوب کونہ تعالیٰ عالما بہا فی الازل فلا یکون عالما بہا فاستخلصوا منہ باثبات العلم الحصولی بہا وقیام الصور العقلیۃ بذاتہ تعالیٰ او ببعض مجعولاتہ وغیر ذلک من الوجوہ الآتیۃ بنبذ من التفصیل الیہ

المرصد الثانی

فی کشف ما فی عماد الاسلام وبعض ما یرد علی الاستاذ العلام فی ہذا المقام

فاعلم اولا انہ نقل عبارۃ شرح الہدایۃ الصدریۃ والاسفار ہکذا اعقیب وجہ اختراع ہذا المسلک علی ما ذکرناہ ملخصا آنفا واورد علیہ انہ منقوض بالقدرۃ الالٰہیۃ الازلیۃ لانہا ایضا صفۃ ذات اضافۃ وتعلق بالمقدورات ولاشک ان قدرۃ اللّٰہ شاملۃ بجمیع الاشیاء مبدعہا وکائنہا اذ الکل صادرۃ عنہ اما بواسطۃ او غیر واسطۃ فلا بد ان یکون للمکونات وجود فی الازل باعیانہا لا بصورہا العلمیۃ لان ذواتہا العینیۃ مقدورۃ لہ لا صورتہا العقلیۃ لکن وجودات الحوادث فی الازل محال وظہر النقض بجریان الدلیل وتخلف المدلول واجاب صدر المتالہین صاحب الاسفار بان القدرۃ وان سلم جریان الدلیل فیہا وان حکمہا حکم العلم فی اقتضاء الطرفین لکن لا نسلم تخلف الحکم فی القدرۃ الازلیۃ اذ کما لا یلزم فی فی العلم وجود المعلوم بعینہ الخارجی بل یکفی وجودہ بصورتہ کذلک لا یلزم وجود

المقدور بعينه الخارجي بل وجوده بصورته وذلك الوجود الصوري كما انه معلوم له كذلك المقدور صادر عنه تعالى كما صرح به الشيخ وغيره من القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته بان تلك الصور كما انها حاصلة فيه تعالى كذلك صادرة عنه وهو في محله واورد عليه ابو البركات البغدادي بانه لم لا يجوز ان يكون علمه تعالى انفعاليا لا يقال انه لو كان علمه مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته لانه منقوض بكونه فاعلا للاشياء فان فاعليته لا تتم الا بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله مدخل في تتميم ذاته وذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء فكما ان هذا الكلام باطل فكذا ما قاله واجيب بان الفاعلية كالعلم والقدرة ونحوهما قد يطلق ويراد بها نفس الاضافة المتاخرة عن وجود الطرفين بلا شك وقد يطلق ويراد به مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة عليها وليست تلك المعاني من الصفات الكمالية له تعالى الا باعتبار مباديها المتقدمة على الاضافة ففاعليته الحقيقية لا تتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف عليها والا لزم الدور فوزان ذلك في علمه ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومن القادحين في هذا المذهب اشد قدح صاحب المطارحات قال قولهم ان ذاته محل لاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها انما يذكرونه ليظن الجاهل ان فيه معنى

---

۵۱ ليعلم ان صاحب علماء الاسلام قد تمسك بهذه الشبهة البهوتية البغدادية فيما سبق وقد تلونا عليك استيصالها هناك جيدا وانا ذكرناها ههنا ليزيد استبصارك لكشفها ودفعها بهذا الجواب والله الموفق للصواب فافهم ١٢ منه

فانه يوهم ان الانفعال لايقال الاعند تجدد كما يفهم من مقولة ان ينفعل و لايفهم

فانه وان لم يلزم الانفعال التجددي من وجود عرض ولكن يلزم بالضرورة تعدد

جهة الاقتضاء والقبول كما سبق ان الفعل بجهة والقبول باخرى ثم كيف يصدق

عاقل بان ذاتا تكون محلا لاعراض و لاتيصف بها وقد تقررت فيها وهل كان

اتصاف الماهيات بصفات فيها الا لانها كانت محلا لها واجيب بان ما ذكروه

حق وصدق من عدم تكثر الحيثية واختلافها الا في اجتماع الفعل مع القبول بمعنى

الانفعال التجددي الاستعدادي دون اجتماع الايجاب ومطلق القبول فان

المعلول الصادر بايجاب العلة واقتضائها اذا كان وجوده في نفسه بعينه وجوده

للمعروض كما هو شان الاعراض فحيثية صدور مثل هذا المعلول هي بعينها حيثية

عروضه لموجبه التام ومقتضيه لانه لم يوجب لا معلولا وجوده هذا الوجود فلو لم تقم

به لم يكن مقتضيا ذلك الوجود الارتباطي فاذن لو كان خلل في كون اوائل الصوادر

عنه تعالى اعراضا لكان من سبيل آخر لا من محالية اجتماع الفعل والقبول ثم العجب منه

كيف استقام عنده حال لوازم المهيات البسيطة مع انه حقق القول فيها بانها غير

مستندة الا الى تلك الماهيات لا الى جاعلها فهل هي الا فاعلة لها وقابلة بجهة

واحدة ثم قوله كيف يصدق عاقل الخ تعريض على بهمنيار حيث قال في التحصيل

ذاته تعالى وان كانت محلا لاعراض كثيرة لكن لا ينفعل عنها ولا تيصف بها ومراد

بهمنيار انه لا يتاثر فان اكثر ما يطلق لفظ الاتصاف انما هو في الاعراض التي يتاثر

منها الموضوع ويصير بحال لم تكن هو في ذاته عليها كالجسم في اتصافه باللون والطعم وسائر الاعراض وكالنفس في اتصافها بالعلم والقدرة وغيرهما وليس كذلك حال العقل الفعال مثلا في حصول الاحوال والآثار الصادرة عنه له من جهة الفاعلية والايجاب وكذا الاضافات العارضة له الى المعلولات المتاخرة عنه فان اريد من الاتصاف مطلق المعروضية والملحوقية فلا مضائقة في اللفظ بعد وضوح المقصود لكن لا فساد في تحققه ههنا وان اريد بالصيير الموضوع بحال لم يكن له عليه في ذاته فليس بلازم واللازم غير محذور والمحذور غير لازم اقول لا يخفى عليك ما في هذا الجواب من الضعف اما اولا فلانا نعلم بداهة ان حيثية كون الشئ محلا وقابلا للصفة مغائرة لحيثية كونه فاعلا لها ومفيضا اياها ولا نفرق بين هذا وبين كون الشئ معالجا ومستعليا وفاعلا لزيد وفاعلا لعمرو وكون الشئ ممكنا وواجبا بالغير ونحوه وقد اطبقوا على اقتضاء الامور المذكورة تغائر الجهتين فكيف يسوغ لهم في صورة كون الشئ قابلا وفاعلا انكار لزوم تغائر الجهتين اما لزوم الماهيات البسيطة فلا نقض بها على من يقول باستنادها الى الماهيات اما صاحب المطارحات فله ان يجيب ان كل ماهية بسيطة غير الواجب لها جهتان جهة الوجوب بالغير وجهة الامكان او جهة المعلولية وجهة العلية ونحوها فيمكن ان تكون قابلة من جهة وفاعلة من جهة كالعقل الاول فانهم يقولون انه علة للعقل الثاني من جهة الوجوب وللفلك الاعظم من جهة الامكان اما الواجب تعالى

فصفاته عین ذاته فلا تعدد فیه اصلا و اما ثانیا فلانه لا شک فی ان المتبادر من
الاتصاف هو ما فهم الشیخ المسطور فالتعریض فی محله ثم اورد الشیخ المذکور علی هذا
المذهب بانه اذا لم یکن تعقله تعالی زائدا علی ذاته ولیس ذاته الا ذاته وسلب المادة
کما یعترفون به فیکون مبدأ الصورة فی ذاته اما ان یکون علی ما یقال انه اذا علم
ذاته یجب ان یعلم لازم ذاته فیکون العلم تابعا لکونه لازما عن ماهیته فیستقدم
اللزوم علی العلم باللزوم فعلمه بلازمه متوقف علی لزوم لازمه فبطل قولهم بان علمه
بالاشیاء سبب لحصول الاشیاء بل علمه علی هذا الوضع انما هو معلول للزوم
اللازم ودفعه صدر الدین بان هذا الشبه المؤاخذات اللفظیة بعد ظهور المعنی فان
قولهم علمه تعالی بذاته علة لعلمه بلازمه لیس یقتضی ان یکون له لازم متحقق قبل العلم
به ثم ینشأ العلم بذلک اللازم من العلم بالذات حتی ینافی ما ذکروه من قولهم ان
وجود الاشیاء تابع لعلمه بها ویلزم تقدم اللزوم علی العلم باللزوم بل مرادهم ان
علمه بذاته الذی هو عین ذاته علة لعلمه بما یلزم ذاته فی الواقع وان کان لزومه
بتوسط هذا العلم وان لازم اللازم ایضا لازم والحاصل ان الصور العلمیة الحاصلة فی
الذات من لوازم ذاته التی هی علمه بذاته والاشیاء الخارجة من لوازم علمه تعالی
بتلک الاشیاء فتکون هی من لوازمه تعالی بل هی عین لوازمه بوجه فان العلم
الصوری والمعلوم الخارجی متحدان فی الماهیة والحقیقة مختلفان فی نحوی الوجود
الذهنی والعینی فلا تناقض فی قولهم علمه بذاته علة لعلمه بلوازم ذاته اعنی اللوازم

الخارجية وقولهم حصول اللوازم تابع للعلم بها انتهى اقول لا يخفى عليك بان هذا
الدفع من التكلفات الباردة التي لا تسمن ولا تغني من جوع فان قولهم علمه بذاته علة
لعلمه بلوازم ذاته انما هو مذكور في كلامهم لاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات وقولهم ان
سائر الموجودات لما كانت معلولة للواجب ومن لوازمه كان علمه بذاته مستلزما
لعلمه بسائر الممكنات فانه قد تقرر في موضعه ان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول
لمكان اللزوم بينهما ولا شك ان هذا انما يصح اذا كان اللزوم بين اللازم والملزوم
متحققا قبل العلم باللازم ولا يكفي ههنا ان يكون هذا اللازم لازما للعلم اللازم لذات
الملزوم لتقدم الملزوم على اللازم فلو كان كلا الامرين صحيحين لزم تقدم الشئ
على نفسه ثم قال الشيخ المسطور واما ان يقال ان حصول صورة في ذاته متقدم على
لزوم ما يلزم بالعلية بحيث لولا تلك الصورة المقارنة ما وجد اللازم المباين
فحينئذ ليست ذاته على تجردها مفيدة للوازم المباينة بل هي مع صورة واورد
عليه صدر الدين بانهم يلتزمون ذلك ولا ينسد بذلك اثبات العقل من حيث
ان مبناه على انه تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر الاول لا بد ان يكون واحدا
وليس كذلك لا العقل اذ نقول ولان البرهان على اثبات العقل ليس منحصرا
في هذا المسلك بل المسالك الى اثباته واثبات كثرته متعددة انتهى اقول
مقصود الشيخ الايراد على ما هو المقرر عندهم وعلى ما هو معلوم من مذهبهم وتوجيه الكلام
بما لا يرضى قائله ساقط عن محل الاعتبار ثم قال هذا المحقق ردا لكلامه وثانيا ان

هذه الجهات الكثيرة اللاحقة لذاته انما هي صورة الاشياء الخارجية وليس كل واحدة
من تلك الجهات يصلح لان يكون جهة لصدور اي معلول كان بل كل واحدة
منها جهة لصدور ما يطابقها ويماثلها على الترتيب اقول هذا الكلام لا دخل له اصلا
في هذا المقام مع انه اذا تكثرت الجهات امكن صدور المعلولات كيف كانت
الجهات كما هو مقتضى كلامهم وقد اورد هذا الشيخ المسطور ايرادات كثيرة على ذلك
المنوال على هذا المذهب ذب عنه هذا الرجل بامثال تلك التكلفات الباردة
خوفا للاملال تركنا ذكرها انتهى كلام عماد الاسلام **اقول** قوله من اقول الى
قوله ثم اورد الشيخ المذكور على هذا المذهب منظور فيه من وجوه اما اولا فلانه ان
اراد ان تغائر حيثيتي الفعل والقبول بديهي مطلقا فهو مسلم ولكنه غير مفيد لانه
لا كلام فيه وان اراد تغائرهما فيما نحن فيه من المواد والامثلة كالصور العلمية
الواجبية ولوازم الماهيات فهو غير مسلم كيف وما النزاع الا فيها وثانيا اما
لوازم الماهية فالنقض بها تمام على مسلك صاحب المطارحات كما لا يخفى فقوله
فلا نقض بها عجيب وثالثا فجوابه من جانب صاحب المطارحات بقوله فلان
يجيب ان كل ماهية الخ توجيه كلام القائل بما لا يرضى به قائله فانه ذهب الى
ان لوازم الماهيات مستندة اليها لا الى جاعلها كما وقع التصريح به في كلام الصدر
الاعظم فان سلمنا فيها جهة الوجوب في الامكان ولكن اللوازم على هذا التقدير ليست
صادرة عنها من جهة الوجوب بالغير فما بقي فيها ح الا جهة الامكان التي هي قابلة

بها فتكون فاعلة وقابلة لها من جهة واحدة فيستتم النقض وهو المطلوب ورابعا فلان صفاته
الكمالية عين ذاته تع عند القائلين بالصور ايضا ولكن تلك الصور العلمية ليست
منها كما قد صرحوا به ونقله عنهم الصدر ره في غير واحد من تصانيفه فالايراد وبهذه
المسئلة ههنا ممالا طائل تحته اصلا وخامسا فالمعنى المتبادر من الاتصاف لاينكره
الصدر الاجل ايضا ولكنه لايستلزم بطلان المعنى الغير المتبادر المصرح في كلامهم ولا
رفع ايراد الصدر عليه كما لايخفى وكذا قوله من اقول ولايخفى عليك ما في هذا الدفع
من التكلفات الباردة الى قوله ثم قال الشيخ المسطور مغالطات اما اولا فلان هذا
الرد على الصدر العظيم ليس بشئ فانه اعادة لكلام شيخ الاشراق في نفس الامر
فلا فائدة فيه وثانيا فلان قبلية اللزوم على العلم انما تتحقق اذا كان العلم غير ذاته
واما اذا كانا متحدين بالحقيقة فلا يعقل تلك القبلية اصلا فالعلم ههنا ليس بلازم
بل هو عين ذاته حقيقة فليس ههنا الا اللازم والملزوم حقيقة ولا يلزم ههنا تقدم
اللزوم اصلا بل انما تتحقق اللزوم بعدهما ولو بعدية ذاتية ولو سلمناه فاللزوم
من الاعتبارات الذهنية والاحتمالات الاعتبارية فلا يقدح تقدمه في
شئ من تلك المسائل الا ترى ان علمه اذا كان عين ذاته فلا يكون معلولا
للزوم الاعتباري اصلا في بداهة العقل فان اللزوم قد نشأ ههنا من نفس ذاته
الجاعلة الفياضة للممكنات فكيف يمكن تقدمه عليه وعليته له وثالثا ان توهم الدور
ههنا ليس بشئ لان اللزوم ليس مقدما على العلم لكون العلم عين ذات الملزوم

فاللزوم انما نشأ من المتلازمين فيكون متأخرا عنهما قطعا واللازم عين المجعول والملزوم عين الجاعل وعين العلم بحسب الحقيقة كما لا يخفى وبالجملة لما كان المتحقق ههنا انما هو تقدم العلم الذي هو عين ذات الملزوم على اللزوم دون العكس فلا دور ۔

وكذا قوله اقول مقصود الشيخ الايراد على ما هو المقرر عندهم الخ غير صحيح لان الشيخ الرئيس قد قرر في التعليقات ان الصور العلمية الواجبية صادرة عن الواجب جل مجده على ترتيب الاول فالاول وح فلا يكون الجوهر الاول والعقل الاول اول الصوادر على تصريحه بل هو اول الصوادر من الجواهر فلا يكون هذا القول مخالفا لما هو المقرر عندهم وورود الاعتراض عليه من وجوه اخرى لا يمنعه الصدر الاعظم وقد اورد عليه هو فيما بعد في فصل منفرد بوجوه سديدة وانما الكلام في ورود هذا الاعتراض لصاحب المطارحات او عدم وروده واما نفي كون العرض اول الصوادر في الدليل المشهور لاثبات النور الاول المبتنى على القاعدة المعروفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد من انه يحتاج الى محل فلا يكون اول صادر فهو في العرض المفتقر الى محل غير واجب اولى كما لا يخفى على من خاض في ذلك البرهان ۔

وكذا قوله اقول هذا الكلام لا دخل له اه

مبنى هذا الايراد عليه قدس سره عدم فهم المرام في هذا المقام فان الظاهر من كلام صاحب المطارحات ان تلك الصور العلمية كافية لصدور المعلولات والمعلول الاول منها عندهم على سبيل الاطلاق فرد عليه الصدر ره بانه ليس بصحيح على قواعدهم واما

واما ہذا الجناب فقد بعد عن الصواب کثیرا فانہ لم یفہم المسألة التی اشار الیہا صدر المتالہین ہہنا نقلة المزادلة فی ہذا الفن الشریف فان المسئلة انہ لا بد من خصوصیة العلة فی صدور خصوص المعلول فلیست الجہات الصدوریة کافیة فی ایجاد المعلول کیف کانت بل الجہة المعینة لا بد منہا فی صدور المعلول المعین الا ترے الی کلام المحقق الدوانی فی شواکل الحور شرح ہیاکل النور ان الواحد من جمیع الوجوہ التی لا یتکثر فی ذاتہا خلاف وواع وارادات موجبة یجب ان یکون فعلہ واحدا فان اقتضا احد الشیئین غیر اقتضا الآخر فیلزم فی مقتضے الشیئین بلا واسطة التکثر لان الاقتضائین المختلفین مستندان الی جہتین مختلفین فی ذات العلة لانا نعلم بداہتہ ان العلة ما لم یکن لہ اختصاص بالمعلول لا یکون لہ مع غیرہ لا یکون صدور ذلک المعلول منہ اولی من غیرہ ومن البین ان الشیٔ الواحد من جہة واحدة لا یکون مختصا بشیٔ وبغیرہ لان اختصاصہ باحدہما یستلزم انتفا اختصاصہ بالآخر وہو ظاہر فالاقتضا ان استند الی الذات الواحدة من جمیع الوجوہ لزم کونہ مختصا باحدہما وبالآخر من جہة واحدة فیکون من حیث ہو یقتضے ذلک لا غیرہ یقتضے غیرہ لا ذلک ہف فلا بد من استنادہما الے جہتین مختلفین فی الذات یکون من احد الجہتین مقتضیا لاحدہما دون غیرہ ومن الآخر مقتضیا للآخر دون غیرہ انتہی ملخصا کیف یمکن احتمال الصحة علی زعم ہذا الجناب فانہ لو تصحح لزم الجزاف فی العلة الجاعلة الحقة وبجاز صدور الجسم والہیولی عن الذات

البسيطة الحقة الواجبية وهو خلاف البرهان المقرر عندهم واذن ظهران ايراد الصدر
العظيم له موقع فيما نحن فيه وانما الغلط قد وقع من هذا الجناب العلم والموفق للصواب
ثم قال في عماد الاسلام ومن القادحين المصرين في الانكار لهذه الصور المحقق الطوسي
في شرح الاشارات فانه قال متصديا لتبيين مفاسد القول باثبات الصور في ذاته
تعالى من انه لا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء
الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك
وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته
بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء
والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها
والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات
انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني واجاب عنه صدر الدين
بان الزامه المفسدة الاولى من كون ذات الباري على التقدير المذكور فاعلا و
قابلا ان اراد بالقبول مطلق العروض اللزومي فلا يظهر فساده ولم يقم دليل على
بطلان كون البسيط فاعلا وقابلا الا ان يراد به الانفعال التجددي وكون العارض
ما يزيد المعروض كمالا وفضلا في عروضه فيكون المستفيد اشرف من ذاته واتور و
افضل وان اراد به غير ذلك فعليه اثباته بالحجة حتى ينظر فيه فان لزومه غير بين
ولا مبين والعجب ان الشيخ ممن ذكر في مواضع من كتاب التعليقات بعبارات

مختلفه ان جهتی الفعل والقبول فی لوازم الاشیاء غیر مختلفة ولا متعددة منها قوله
الکانت الصفات عارضة لذاته تعو فوجود تلک الصفات اما عن سبب خارج
فیکون واجب الوجود قابلا له ولا یصح ذلک فان القبول لما فیه معنی ما بالقوة
واما ان یکون تلک العوارض توجد فیه عن ذاته فیکون اذن قابلا کما هو فاعل
اللهم الا ان یکون تلک الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه ح یکون ذاته موضوعة
لتلک الصفات لا لانها موجودة فیه بل لانها عنه وفرق بین ان یوصف جسم بانه
ابیض لان البیاض یوجد فیه من خارج وبین ان یوصف بانه ابیض لان
البیاض من لوازمه واذا اخذت حقیقة الاول علی هذا الوجه ولوازمه علی هذه
الجهة استمر هذا المعنی فیه وهو انه لا کثرة فیه ولیس هناک قابل وفاعل بل من حیث هو
قابل فاعل وهذا الحکم مطرد فی جمیع البسائط فان حقائقها هی انها یلزم عنها اللوازم
وفی ذواتها تلک اللوازم علی انها من حیث هی قابلة فاعلة فان البسیط عنه وفیه
شیء واحد انتهی اما لزوم اتصافه تعو بصفات حقیقیة فبان تلک الصور العقلیة لیست
صفات کمالیته بل هی معلولات لذاته بعد تمامه وکماله وصفا وذاتا اذ هی
فی مرتبة متاخرة عن ذاته وصفاته فذاته تعالی وان کان محلا لتلک الصور العلمیة لکن
لا یتصف بها ولا یکون هی کمالات لذاته ولیس علو الاول ومجده کما ذکره تعقله
للاشیاء بل بان یفیض عنه الاشیاء معقولة فیکون علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التی
هی المعقولات وذکر بهمنیار هذا المعنی فی التحصیل بقوله واللوازم التی هی معقولاته

وان کانت اعراضا موجودة فیه فلیس مما یتصف بها او ینفعل عنها فان کونه واجب الوجود بذاته هو بعینه کونه مبدأ اللوازمه لے معقولاته بل ما یصدر عنه انما یصدر بعد وجوده وجودا تاما وانما یمتنع ان یکون ذاته محلا الاعراض ینفعل عنها او یتشکل بها او یتصف بها بل کماله فی انه بحیث یصدر عنه ہذه اللوازم لافی انه توجدله فاذا وصف بانه یفعل ہذه فانه یوصف به لانه یصدر عنه لا لانه محلها انتہی اما استدعاء الکثرة فی ذاته فدفعها الشیخ فی عدة مواضع من کتبه کالتعلیقات وغیرہا ان ہذه الکثرة انما ہی بعد الذات الاحدیة بترتب سببی او مسببی لا زمانی فلا ینثلم بها وحدة الذات اقول معناه انه کما ان صدور الموجودات المتکثرة عنه تعالیٰ لا یقدح فی وحدته وبساطة لکونها صادرة علی الترتیب العلی والمعلولی فکذلک معلولاته المفصلة المتکثرة انما یترتب عنه علی وجه لا ینثلم بها الوحدة الحقة فهی مع کثرتها اشتملت علیها احدیة الذات اذ الترتیب مما یجمع الکثرة فی واحد کما اشار الیه الفارابی فی الفصوص بقوله واجب الوجود مبدأ کل فیض وهو ظاہر علی ذاته بذاته فله الکل من حیث لا کثرة فیه فهو ینال الکل من ذاته فعلمه بالکل بعد ذاته وعلمه بذاته ویتحد الکل بالنسبة الی ذاته فهو الکل فی وحدة واما عن استیجاب کون المعلول الاول غیر مبائن لذاته فان اراد بعدم مباینته له تعالیٰ حلول صورة فی ذات الواجب تعالیٰ فهو عین محل الخلاف فلا یکون حجة علی القائلین بکون العلم الربانی بالصور المرتکزة فی ذاته تعالیٰ وان اراد به کون صورته عین الواجب بنا را

علی ان صدور کل معلول عنہ تعالےٰ انما ہو بتوسط صورتہ السابقۃ علیہ فلو لم یکن صورتہ المعلول الاول عین حقیقۃ الواجب لزم التسلسل فی العلل وہو مستحیل فجوابہ ما ہو مذکور فی کتب الشیخین ابی نصر وابی علی من ان ہذہ الصورۃ المعقولۃ نفس وجودہا عنہ ونفس عقلہ لا تمائز بین الحالین ولا ترتب لاحدہما علی الاخری فہی من حیث ہی موجودۃ معقولۃ ومن حیث ہی معقولۃ موجودۃ وحاصل ما ذکروہ ان الصورۃ الصادرۃ عنہ تعالیٰ اذا کانت خارجیۃ یحتاج فی صدورہا الی صورۃ عقلیۃ سابقۃ علیہا واما اذا کانت عقلیۃ فلا یحتاج فی صدورہا الی صورۃ اخری عقلیۃ بل ایجادہا عین العلم بہا فلا حاجۃ الی اثبات علم آخر سابق علیہا انتہی کلام صدر الدین اقول ولا یخفی علیک ما فی ہذہ الاجوبۃ من الوہن والضعف اما اولا فلان کلام الفلاسفۃ صریح فی مواضع متعددۃ بان الواجب تعالیٰ واحد من جمیع الوجوہ لا تغائر فیہ اصلا ولو بحسب الجہات الا تری الی قولہم ان البسیط لا یصدر عنہ امران لانہ لو صدر عنہ امران فکونہ مصدرا لاحدہما غیر کونہ مصدرا للآخر فہما او احدہما ان کانا داخلین فیہ کان مرکبا وان کانا خارجین کان مصدرا لہما وہکذا قولہم ان البسیط لا یکون فاعلا وقابلا معا لشیٔ واحد لان اعتبار کونہ قابلا ضرورۃ انہ باعتبار الاول مفید وباعتبار الثانی مستفید ونحو ذلک فانہ ینادی علی بطلان تعدد الجہتین فی الواجب تعالیٰ عموما وامتناع تعدد جہتہ القابلیۃ وان کانت باعتبار المحلیۃ والفاعلیۃ خصوصا فمقصود المحقق انہ علی مذہب

(حاشیہ: سہو اعتبار کونہ فاعلا غیر اعتبار)

الشیخ یلزم کون الواجب تع فاعلا وقابلا معا وہذا باطل علی قاعدتہم واما بطلانہ بحسب
الشرع فہو اظہر من الشمس فسقط عن محل الاعتبار عند الحکماء والمتکلمین معا واما العبارۃ
التی نقل عن الشیخ فالجواب عنہا ان من یورد علی مسلکہ لا یعتنی بکلامہ والعقل یحکم
یحکم باقتضاء القابلیۃ بمعنی استعداد المادۃ کذا الحکم باقتضاء القابلیۃ بمعنی
کون الشئی محلا لوجود المبدأ معلوم علی طورہم ان البسیط المحض لا یصلح ان یکون
مبدأ لامرین متغائرین ای الفاعلیۃ والقابلیۃ وہذا ظاہر واما ثانیا فان قولہ
ان تلک الصورۃ العقلیۃ لیست صفات کمالیۃ الخ فکلام جری منہ تقلیدا للشیخ
وتلمیذہ بدون ان یکون تحصیل عندہ معناہ واظہارا عند مریدیہ انہ قد فاز درجۃ
الحکماء الفلاسفۃ وانہ لا یفہم احد معنی کلامہ واما نحن معاشر الامامیۃ المتشرعۃ
فلا نختشم عنہم وعن شانہم ونقول ما ہو الحق والصواب وان کان مخالفا لکل المرتاب
الذی لا یومن بیوم الحساب ولا بما فی الکتاب ای عاقل منصف یفرق بین
الصور العلمیۃ القائمۃ بنا وبین الصور العلمیۃ القائمۃ بالواجب بان احدہما صفۃ للمحل
دون الاخری واما قولہ ولیس علو الاول ومجدہ کما ذکرہ تعقلہ للاشیاء الخ فغیر محصل
المعنی فان العلم صفۃ کمال والجہل صفۃ نقص بداہۃ قولہ بل بان یفیض عنہ الاشیاء
معقولۃ ہذا ایضا کما تری فان الفاعل اذا کان مختارا لا بد لہ فی الافاضۃ من سبق
العلم وان کان موجبا یصدر عنہ المعلول لا عن شعور واما ثالثا فانہ قد شاع وذاع
ان التکثر عند الحکماء ممتنع فی الواحد الحقیقی الواجب تع سواء کان بحسب الذات

او بحسب الصفات ولذا قالوا بعینیۃ الصفات فی الواجب تع فالقول بان التکثر بحسب کون الواجب تع محلا للصور العلمیۃ الغیر المتناہیۃ لایقدح فی وحدتہ خلاف ما تقرر علیہ رای الحکماء اما صدور الموجودات عنہ تعالی بالواسطۃ او بدون الواسطۃ فلیس ہذا التکثر بحسب الذات او بحسب الصفات فالقیاس علیہ قیاس مع الفارق واما رابعا فلان مراد المحقق من قولہ بان المعلول الاول اہ ان القول باثبات الصور فی ذاتہ قول بان المعلول الاول غیر مبائن لذاتہ تعو وہذا خلاف ما علیہ الحکماء من ان المعلول الاول عقل مبائن عن الواجب وبالجملۃ ما اوردہ المحقق علی ابی علی بن سینا واحزابہ ظاہر الورود فی کمال الظہور والتکلفات التی ارتکبہا ہذا الفاضل الشیرازی لدفع ما اوردہ المحقق تکلفات باردۃ صدرت منہ اظہار المزید فضلہ علی مریدیہ انتہی لفظ عماد الاسلام

اقول فیہ اما اولا فقولہ فلان کلام الفلاسفۃ صریح فی مواضع متعددۃ بان الواجب واحد الخ

فیہ انہ قد غلط ہہنا فی نقل کلام الفلاسفۃ او فی فہمہ فانہم قالوا ان الواجب جلشانہ واحد حقیقی لیس فیہ شیء من الجہات قبل صدور المعلول الاول واما بعدہ من المعلولات فہو باعتبارہا ذو جہات کثیرۃ کما صرح بہ الحکیم الاجل الطوسی فی شرح الاشارات وفی رسالۃ مفردۃ فی کیفیۃ صدور المعلولات عنہ تعالی وکذا فی شرح حکمۃ الاشراق وغیرہ فاطلاق القول بہذہ الوحدۃ فی الواجب

مما لا یصح علی مسلکھم قطعا نعم لا یستلزم کثرۃ الجھات الاضافیۃ تغیرا فی ذاتہ الحقۃ
والعجب انہ نقل عبارۃ الصدر الاعظم مما یشعر بحقیقۃ ھذہ المسألۃ من قولہ اقول معناہ
انہ کما ان صدور الموجودات المتکثرۃ عنہ تعالٰی الی اٰخرہ ثم یغلط فیھا مثل ھذا
الغلط الصریح فلا تغفل وثانیا انہ جعل الدلیل المشھور ابتر فقال ان کانا خارجین کان
مصدرا لھما انتھی ولا یظھر الاستحالۃ بھذا القدر فیجب ان یتم الدلیل ھکذا وان کانا
خارجین وکان الذات مصدرا لھما کما ھو المفروض فکونہ مصدرا لھذا غیر کونہ مصدرا
لذلک وننقل الکلام الیھما فینتھی لا محالۃ لامتناع التسلسل الی ما یوجب الترکیب
والکثرۃ فی الذات وھذا مما یقدح فی ادعائہ التجرّ فی ھذا الفن الدقیق وثالثا قولہ
وھکذا قولھم ان البسیط لا یکون اھ

فھو فی الحقیقۃ اعادۃ لما ھو المشھور فی ھذا المقام وغفلۃ عما حققہ الرئیس والصدر
الاعظم فی ھذہ المسألۃ فان التنافی بین المفید والمستفید علی تحقیقھما انما ھو فی القابلیۃ
بمعنی الانفعال التجددی لا القبول المطلق قال الصدر الاعظم فی شرح الھدایۃ الاثیریۃ
وملخص المقال ان ھھنا اشتباھا فی اخذ القبول بمعنی الانفعال التجددی الذی
ھو من باب الاستعدادات مکان القبول بمعنی مطلق الاتصاف بامر زائد والبرہان
لا یساعد الا علی نفی الاول دون الثانی اذ الحیثیتان المتغائرتان المستدعیتان
للجھتین فی الذات المکثرتان لھا انما ھو الفعل والانفعال التجددی وھما مناط
اثبات الھیولی فی کل جسم لا الفعل والقبول مطلقا انتھی وقد سبقہ الی ھذا المقال

استاذه الاجل الانور سید الحکما میرداماد قدس سره فی کتاب التصحیحات والتقویمات کما لا یخفی علی من راجع الیه فلا ادری لے فائدۃ فی اعادۃ القول المشہور من دون تعرض لایراد واعتراض وتائید فی مثل ہذا المقام وسیتلی علیک ما ہو الحق فیه عندنا ان شاء اللہ العزیز۔

در رابعا قوله اما بطلانه بحسب الشرع فهو اظهر من الشمس اه لما برهن علے استحالة صدور الکثیر من الواحد الحقیقی فالشرع الذی یجوز الممتنعات العقلیة لا یعتنی الیه العقلاء والحکماء ولکن الشریعة الاسلامیة لیست کذالک وانما الطائفة القشریة منهم لا یصلون الے حقائقها واغوارها فیغلطون ویغالطون واذا عارضهم عقلاء الملة وکشفوا عن تمویهاتهم واوهامهم فیکفرونهم ویلعنونهم ویحرضون العوام کالسباع والانعام علیهم ویہرشون فلنصبرن علی ما آذیتمونا فانا للہ وانا الیه راجعون فانه لیس فی الشرع قاعدۃ ینافی ہذہ المسألة الحکمیة بل فیه ما یؤیده الا ترے الے ما فی عیون اخبار الرضا علیه السلام قوله یا عمران الیس ینبغی ان یعلم ان الواحد لیس یوصف بصفة ولیس یقال له اکثر من فعل وعمل وصنع ولیس یتوهم منه مذاهب وتجزیتهم فاعقل ذلک الحدیث فظهر بطلان قوله ان بطلانه اظهر من الشمس الا ان یکون کشمسا ظلما بینا وجودا وہمانیا فافهم فقد اتضح ان المحدث المجلسی الذی آثار فتنة التکفیر فی ہذہ المسألة وامثالها لمخالفتها للشرع الشریف وتبعه جماعة من القشریة ممن لا یستحقون ان یصغی الے لغطهم وغلطهم ومن اللہ التوفیق

لاصابة الحق و درک التحقیق وخامسا قوله ومعلوم علی مسلکهم ان البسیط المحض لا یصلح ان یکون مبدأ اه هذا ایضا کالاعادة للقاعدة المشهورة لکنها مسلمة عند هؤلاء الاکابر اذا ارید بها القبول بمعنی الاستعداد والانفعال التجددی ولیست بمسلمة عندهم ان یراد بها الاعم منه کما سبق مرارا فلا فائدة فی تکریرها من دون افادة زائدة او شبهة او تصدیق وتامل فی قول الرئیس بان هذه الکثرة انما هی بعد الذات الاحدیة بترتیب سببی ومسببی لا زمانی فلا ینثلم بها وحدة الذات حق التامل وسادسا قوله واما ثانیا فان قوله ان تلک الصور العقلیة اه فمن اوضح الاغالیط فان ارباب المدارک النوریة والعقول العلیة یعلمون علما حقا او یذعنون اذعانا یقینیا ان صدر المتالهین من اعاظم الحکماء المومنین وافاخم الفلاسفة الاسلامیین علی ما یشهد علیه اسفاره واسرار الآیات وشواهده و سائر تصانیفه الجلیلة فیکفی للانسان من حیث هو انسان ناطق فخرا وسعادة ان یکون من مریدیه ولا اقل من ان یکون مستعیذا من اساءة الادب فیه فضلا عن ان یکون من شانیه

وسابعا قوله واما نحن معاشر الامامیة المتشرعة اه ففیه انه طعن علی صدر المتالهین بکونه غیر متشرع وان هو الا افک مفتری فانه کان من افاضل الحکماء المتشرعین واکابر العرفاء المقدسین کما لا یخفی علی من نظر بعین البصیرة الی تفسیره للقرآن وشرحه علی اصول الکافی وغیرهما من تصانیفه وهذا من الظهور کالنور علی

شاهق الطور ولکن من لم یجعل اللہ لہ نورا فمالہ من نور وزعم لنفسہ من المتشرعۃ ولقد حق القول انہ کان کذلک فانہ کان ذا درجۃ جلیلۃ فی زمر المتکلمین والفقہاء والاصولیین فاحلہ اللہ دار المقامۃ والکرامۃ کما انعم بہا علی السلف الصالحین ولکن ای شرع اباح العجب والخیلاء والغرور وقد نص الکتاب الالٰہی بان اللہ لایحب کل مختال فخور

وثامنا واما قولہ ولیس علو الاول ومجدہ اہ وقولہ فان العلم صفۃ کمال اہ غیر مستقیم فان العلم بمعنی الاضافۃ بین العالم والمعلوم لیس بکمال للعالم کما تقرر فی محلہ فہذہ المقالۃ علی سبیل الکلیۃ غیر صحیح واما العلم بمعنی الصورۃ العلمیۃ الزائدۃ علی العالم فلیس ایضا کمالا للواجب کما قد وقع التصریح مرارا فی کلام القدماء من الحکماء علی ما وقع شرحہ من الصدر والا فیلزم الاستکمال بالغیر الذی موقعہ ہہنا فی الصفات الحقیقیۃ للواجب او التسلسل فیہا وہو کما ترے بل العلم بالغیر الذی ہو کمالہ انما ہو عین ذاتہ علی ما صرح بہ المعلم الثانی فی الفصوص وسیاتی التفصیل فیہ انشاء اللہ

وتاسعا قولہ فان الفاعل اذا کان مختارا لا بد لہ اہ معناہ علی ما اشتہر بین العامۃ من ان الحکماء ذہبوا الی نفی الاختیار عنہ تعالی مطلقا واعتقدوا فیہ الایجاب وہل ہذا الا افتراء فضیح علی ہؤلاء الاجلاء کما قد فصلہ سید الحکماء الامکانیۃ والمعلم الاول للحکمۃ الیمانیۃ فی القبسات واقربہ ہذا المتکلم النحریر ایضا

فی ہذا الکتاب وقد سبقنا فی تحقیق الارادۃ والاختیار الواجبی ما یکفی مئونۃ التطویل فیہ ہہنا وبالجملۃ فالایراد علیہم بالایجاب مما لا یرتاب فی بطلانہ اولوا الالباب فان الایجاب لا ینافی سبق العلم علی مسلکہم بل مما یوکدہ فافہم

عاشرا قولہ اما ثانیا فلانہ قد شاع وذاع اہ قدمر ما فیہ من التکریر فلا فائدۃ فی التکریر

(۱۱) قولہ ولا عاقل منصف یفرق بین الصور العلمیۃ اہ نعم لا یدرک ہذا الفرق من لیس بمرتاض فی ہذہ الفنون والا فیعلم ان الصور العلمیۃ القائمۃ بنفوسنا من العلوم الحصولیۃ الانفعالیۃ فہی صفۃ کمال لہا بخلاف الصور العلمیۃ الواجبیۃ فانہا لما کانت منبعثۃ عن ذاتہ بعد تمامہ وکمالہ فلا غرو ان لم تکن من الصفات الکمالیۃ لہ وسیاتی التحقیق فیہ انشاء اللہ العزیز الثانی عشر قولہ اما رابعا فلان مراد المحقق من قولہ بان المعلول الاول اہ فلیس فیہ مزید معنی لیصلح ان یکون جوابا عن الصدر العظیم علی الحکیم الاجل الطوسی الا اعادۃ ایراداتہ علی الرئیس فلا طائل تحتہ اصلا واذ قد فرغنا من ایضاح الاغلاط فی ایراداتہ ہذہ علی الحکیم الاجل الطوسی فاقول قد سبق منا حاشیۃ کتابیۃ علی الشواہد الربوبیۃ بما فیہا غنیۃ عن مثل ہذہ الاجوبۃ الرکیکۃ التی اوردہا ہذا الفاضل العظیم ہہنا فقلت فیہا اما الجواب الاول للصدر بانہ من باب الاشتباہ بین الانفعال التجددی وبین الاتصاف باللوازم ففی البسائط

عنہ وفیہ شئ واحد "

فاقول ہذہ القاعدۃ انما یمکن اجراؤہا فی لوازم الماہیۃ لانہا اعتباریۃ عدمیۃ کالزوجیۃ للاربعۃ واما الصفات الانضمامیۃ فحیثیۃ الفعل والقبول فی وجودہا لامحالۃ مختلفۃ فی حاق الواقع دون اللحاظ العقلی فقط ولایشترط فیہ سبق المادۃ والقوہ زمانا علی المقبول کما لایخفی واما مافی الحواشی السبزواریۃ علی قولہ من باب الاشتباہ بین الانفعال التجددی وبین الاتصاف اھ وہو ان یستفید الشئ کمالا من الغیر بمدخلیۃ المادۃ کاستفادۃ الماء الحرارۃ فاتصاف الملزومات بلوازمہا لیس من ہذا القبیل اذلم یستفدہا من غیرہا بل یکفی نفس الملزوم فی ترتب اللازم علیہ ونشاءہ منہ ولوکان ہہنا مادۃ لم یکن لہا مدخلیۃ فمادۃ النار فی قبول النار الحرارۃ غیر معتبرۃ بحیث لوفرض ان الصورۃ النوعیۃ الناریۃ مجردۃ عن مادتہا لکانت حارۃ والاربعۃ لوتجردت عن موضوعہا لکانت زوجا فالصور المرتسمۃ فی ذاتہ تعالی لماکانت منبعثۃ من نفس ذاتہ بلامدخلیۃ الغیر فاعلا کان اوقابلا کان قبول الذات ایاہا بمعنی الاتصاف لاالانفعال من الغیر نعم قبول النفس صورہا العلمیۃ انفعال لان علمہا بعد المعلوم ومستفاد منہ ولیست منبعثۃ من ذاتہا انبعاث اللازم من الملزوم وبالجملۃ القبول فی نفس الصدور والاتصاف حین الانبعاث ففیہ عنہ وفیہ واحد انتہی کلامہ

ففیہ اولا انہ تلخیص لعبارۃ المجلد الاول من الاسفار فی ان البسیط ہل

بجوز کونہ قابلا وفاعلا ثم ان الصورۃ النوعیۃ لما استحال تجردہا عن الہیولی
علی ما تقرر فی مقارہ ففرض عدم المادۃ فیما یستحیل وجودہ بدونہا بالبراہین
العقلیۃ لا یستلزم عدمہا فی الواقع فالصورۃ بجوہریتہا لما لم یکن لہا بد من المادۃ
فی تحققہا ووجودہا فی الخارج فالعرض اولی بالافتقار الیہا ولا ینافیہ عدم
افتقار الحرارۃ فی جعلہا الی جعل مستانف غیر جعل الصورۃ الناریۃ فانہ لما لم
یمنع جعلہا افتقارہا الی المادۃ فی الوجود العینی فکذا لا یمنع افتقار الحرارۃ الی
العلۃ القابلۃ والمادۃ المنفعلۃ وبالجملۃ فہذہ الفروض والتقدیرات الاختراعیۃ
لا یرفع الاحکام النفس الامریۃ الواقعیۃ

وثانیا فالماء اذا صار حارا بالتاثیرات الخارجیۃ فاستعداد البرودۃ
اما زال عنہ بالکلیۃ ام لا وعلی الاول فانتفاء اللازم الاخص یستلزم انتفاء
الملزوم والا لم یکن لازما ولکن الصورۃ المائیۃ الملزومیۃ باقیۃ بعد زوال
البرودۃ ایضا ہف وعلی الثانی فہو اما فی الصورۃ المائیۃ فیرجع الی مسلک
الاشراقیۃ من انکار الہیولی والتزام سائر الاشکالات الواردۃ علیہ کما
فصلہ صدر المتالہین فی شرح الہدایۃ والاسفار بابلغ الوجوہ والبراہین القطعیۃ
فالعجب منہ کیف یصر علی ما یرجع الی اثباتہ واما فی المادۃ وہو المطلوب فالاصح
ان البرودۃ واستعدادہا قائمۃ فیہا وان صدرت عن الصورۃ النوعیۃ المائیۃ
او عن جاعلہا بواسطتہا ورابعا فصدر المتالہین فی الاسفار قد عمم جواز کون

واحد قابلا وفاعلا لشیٔ واحد فی البسیط والمرکب و اللوازم الخارجیة والمهیة جمیعاً و
هو یودی الی نقض کثیر من مسائل الفلسفة الاولی کما لا یخفی علی الاذکیاء
ثم قال فی الشواهد الربوبیة وعن الثانی بان الاول لیس متصفا بها ولا مستکملاً
ولا منفعلا عنها بل هی من التوابع لانها متاخرة عن الذات وعن کمال
الذات انتهی اقول لا یخلو اما ان یکون الذات الحقة الواجبیة مبدأ لانکشاف
الاشیاء فی مرتبة علمه الاجمالی المنطوی فیه التفصیل وعلی مسلکه من کون بسیط الحقیقة
کل الاشیاء واثبات العلم منه بدون تلک الصور ام لا وعلی الاول فتکون تلک
الصور العلمیة لغوا لا حاجة الی صدورها ولو علی سبیل اللزوم فان اللزوم لا ینافی العلم
والاختیار کما اشیر الیه وعلی الثانی فیکون الواجب مفتقرا الیها فی انکشاف
الاشیاء علیه بل هذا النقص فی اجل الصفات الکمالیة ویکون محتاجا الی غیره فیه
ومستکملا بها هف قال وعن الثالث بان هذه الکثرة انما جاءت بعد الذات وهی
علی ترتیب علی ومعلولی والترتیب ینشأ من الوحدة ویودی الی الوحدة فلا ینثلم
بها الوحدة کنشوء الاعداد مع لاتناهیها من الواحد انتهی اقول هذا مما لا علاقة له بنفس
الاعتراض فانه لم یکن الکلام فی صدور الکثیر عن الواحد الحقیقی حتی یکون لتاویله
هذا مدخل ما بل قد کان وجه الاعتراض الی کون الواجب الحق محلا للممکنات المتکثرة
وهو لازم علی هذا المسلک سواء کان صدورها منه بالترتیب او بغیره اذ لا ریب فی
کون تلک الصور العلمیة ممکنات و الا لزم تعدد الوجبة ولا فی قیامها بذاته جلشانه

علی تسلیم ہذا المذہب قال وعن الرابع والخامس بانہ عین محل الخلاف اقول
لیس ہہنا مسألۃ فقہیۃ حتے یتکلم فیہا بالاختلاف اوالاتفاق اوالاشہراوالاحوط
وانما المتبع فی ہذہ الفنون الجلیلۃ ہوالبرہان العقلی وقد قام علی المسئلتین اللتین
قد اعترض الحکیم الاجل الطوسی بخالفتہما علی الرئیس کما یظہر من الرجوع اسلے
مسائل الفلسفۃ الالہیۃ واما الشیخ الرئیس فہومن اشد المضطربین واکبر المتحیرین
فی ہذہ المسألۃ فکلامہ فی کتاب واحد کالتعلیقات تارۃ یومی اسلے تصحیح
مسلک الصور فی علمہ واخرے اسلے بطلانہ کما علیہ سید الحکما فی التقویمات
فانہ ذہب الی ان الشیخ ممن انکر ذاک المسلک واستند بعبارات من التعلیقات
وقد اشتمل تعلیقاتہ علی عباراۃ کثیرۃ مما یوید تصحیح ذاک المسلک وسیتلی علیک مزید
فی ہذا المرام ان شاء اللہ ولیس فی الحواشی السبزواریۃ ہہنا ما یستحق الالتفات
والجواب فکان الاعراض عنہ احرے ہذا ولما ان استیفاء الکلام فی ہذا الشرح
فرنذیعلیہ فاقول ہذہ المسألۃ اعنی کون البسیط قابلا وفاعلا لشیئ واحد مما لہ علاقۃ
بامسألۃ عینیۃ الصفات الواجبیۃ ولما اصر صدر المتالہین علی دفع اعتراضات
الحکیم الطوسی عن الشیخ فی مسألۃ الصور العلمیۃ الزائدۃ علیہ تع اطال الکلام فی
تلک المسألۃ سوالا وجوابا فی کتاب المبدء والمعاد نری تلخیص مرامہ اولے
من نقل تمام کلامہ فمحصل حجۃ القوم انہ لوتقررت الصفات الکمالیۃ الانضمامیۃ
فی ذات الواجب تع فاعلہا وقابلہا ذاتہ تعالی فیکون فعلہ بجہۃ وانفعالہ بجہۃ

اخرى بوجوه الاول ان الفعل للفاعل قد يكون فى غيره فجهة الفعل غير جهة القبول والثانى انها لو كانت من جهة واحدة لكان كل ما فعله لنفسه قبل وكل ما قبل فعل والوجود يكذبه والثالث ان الفاعل هو الذى يقتضى وجود المعلول ويجعله واجب الحصول ويوجده وان توقف وجود المعلول على بواقى العلل ايضا والقابل بما هو قابل لا يقتضى المعلول فهاتان الجهتان اما ان يكونا لازمتين له او مقومتين او الواحد منهما مقومة والاخرى لازمة وعلى التقديرات يلزم تركب الواجب اما على الشقين الاخيرين فواضح واما على الشق الاول فنعيد الكلام الى صدورهما لا يصدران الا بجهتين مختلفتين ايضا فيتسلسل او ينتهى الى جهتين مقومتين لذاته تع فاورد عليه بان هذه الحجة انما يجرى فى الانفعال التجددى لا مطلق الاتصاف فهاتان الجهتان من الفعل والقبول يجوزان يتحدا فى لوازم الذات وفى سائر صفاته الزائدة الحقيقية الانضمامية ومنها الصور العلمية وزعم اللوازم تابعا للملزوم فى الجعل وعدمه فهو ههنا لما لم يكن مجعولا لوجوبه الذاتى فتلك الصور العلمية ليست بمجعول هذا ملخص هذا الايراد **فاقول** فيه اولا ان هذه اللوازم اذن تكون واجبة بالذات فيلزم تعدد الواجب وهو كما ترى وثانيا ان غاية ما يلزم منه عدم مجعوليتها بجاعل خارجى غير الواجب واما عدم مجعوليتها وعدم امكانها فى ذواتها ولا اقل لافتقارها العرضى الى المحل فلا وقد اشتهر وتحقق ان اللوازم مجعولة لملزوماتها والايراد الثانى انه منتقض بالصفات الاضافية لجريان الدليل فيها

بجميع مقدماته اقول هذا النقض ليس بشيء لان تلك الصفات اعتبارية عدمية
والكلام قد جرى في الصفات الانضمامية مع الرجوع الى اضافة واحدة وهي
القيومية على ما حققه قدس سره في الاسفار والمبدأ والمعاد وغيره واورد على
الوجه الثالث بايرادات اما اولا فالنقض ببعض صفاته الحقيقية كعلمه تعالى فانه
قدرة من جهة وارادة من جهة والقدرة يقتضي امكان صدور الفعل عنه والارادة
يقتضي وجوبه فتعددت الجهتان واما ثانيا فالمناقضة بانا لا نسلم ان نسبة
القابل الى المقبول بالامكان الخاص المنافي للوجوب لم لا يجوز ان يكون بالامكان
العام فلا ينافي الوجوب اقول هذا النقض احق بان يطلق عليه اسم المغالطة فان
نسبة القابل الى المقبول لو سلمنا انه بالوجوب فمن الواضح انه ليس بوجوب بالذات
بل هو وجوب بالغير وانما هو مجامع للامكان الخاص كما لا يخفى اما الاول فالقدرة
في الواجب ليس عبارة عن امكان صدور الفعل وانما هو القدرة الحيوانية الناقصة
بل الفعل واجب باعتبار قدرته كما حققه ره في ذاك الكتاب فلا حاجة الى
تطويل الكلام فيه فافهم ثم اورد ابحاثا غير سديدة لا حاجة الى نحطها بعد اتقان
ما ادونا اليه والعجب انه تمادى في البحث حتى قال ان حيثية القبول والفعل
في الصفات الزائدة الغير اللازمة ايضا غير متخالفة ولا يخفى ما فيه وبالجملة فالاصول
الحكمية يعطى الحكم الجزم بتخالف حيثيتي القبول والفعل في نفس الامر واستحالة
اجتماعهما في شيء واحد موجود في الموجد بذاته لا بمجرد منشار انتزاعه ولا يستقيض

باللزوم اصلا ولا يناً فيه قطعا والتخصيص بالاستعداد والقوة الانفعالية التجددية مما لا تجد عليه ثبت واذن فتحقق ان ايرادات الحكيم الاجل الطوسي على مسلك الصور في علمه تعر والارادة لا مرد لها اصلا

واما الاستاذ العلامة فقد وقع له بعض المسامحات ههنا في حاشية مصباح الدجى على لواء الهدى منها انه قال العبد تلخيص اعتراض الصدر على استحالة كون شئ واحد قابلا وفاعلا كما سبق اقول المشاؤن منهم الشيخ الرئيس يبالغون في انكار زيادة الصفات عليه تعالى ويقولون بعينيتها كما هو مذكور في اسفارهم فكون الشئ فاعلا وقابلا وان لم يكن محالا مطلقا لكنه محال في الواجب عندهم بأي معنى اخذ كما لا يخفى على من نظر مبحث الالهيات من كتبهم وهذا هو غرض المورد وبالجملة ايراده الزامي فلا بد من رفع الالزام وليس بمرفوع اقول كون الشئ فاعلا وقابلا في خصوص الصور العلمية الزائدة على الواجب مما قد جوزه الشيخ الرئيس في التعليقات هذه عبارته ولا يصح واجب الوجود لذاته قابلا لشئ فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة ولا ان يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون قابلا كما انه فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض من لوازم ذاته فانه ح لا يكون ذاته موصوفة بتلك الصفات لان الصفات موجودة فيه بل لانها منه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه واذا

ان يكون

اخذت حقیقة الاول علی ہذا الوجہ ولوازمہ علی ہذہ الجہة استمر ہذا المعنی فیہ ولیس
ہہناک قابل وفاعل بل ہو من حیث ہو قابل فاعل الی غیر ذلک من العبارات
فکیف یصح انہ محال عندہم فی الواجب واما دلیل اختلاف حیثیتی القبول والفعل
فی اثبات عینیة الصفات الحقیقیة الوجبیة فلا یرتضیہ الصدر الاعظم فی
الاسفار والمبدأ والمعاد فافہم ثم قال فی عماد الاسلام ومنجملة ما ورد علی المشائین ما
اوردہ صاحب المطارحات من انہ یلزم علی القول بارتسام الصور فی ذاتہ
علی الترتیب العلی ان یکون ذاتہ منفعلة عن الصورة الاولی اذ ہی علة استکمالہ تعالیٰ
بحصول الصورة الثانیة لا یقال الصور وان کانت فی ذاتہ فلیست کمالا لہ لانا
نقول ہی من حیث کونہا فی ذاتہ لما کانت ممکنة الوجود لا یکون حصولہا
بالفعل بل بالقوة ولا شک ان کون ذاتہ بالقوة نقص لذاتہ وانتفاء القوة انما یکون
بوجودہا فیکون وجودہا کمالا لہ ومزیل النقص مکمل فالصور السابقة تکون مکملة وذاتہ
مستکملة فالمکمل اشرف من المستکمل مع ان ذاتہ اشرف من کل شئ واورد علیہ
صدر الدین بوجہین الاول انہ منقوض بصدور الموجودات الخارجیة لاجراء خلاصة
الدلیل فیہ بعینہ والثانی فلان امکان المعلول فی ذاتہ لا ینافی ایجاب العلة
ایاہا فنقول فعلیة تلک الصور من جہة المبدأ ووجوبہا مترتبة علی وجوبہ ولیس
ہہناک فقد فلا قوة اصلا ولا لتلک الاشیاء امکان من جہة المنسوبة الی مبدأہا
الاعلی والانفعال انما یلزم لو انتقل ذاتہ من معقول الی معقول آخر کما فی العلوم

النفسانیۃ او تفیض معقولاتہ علی ذاتہ من غیرہ کما فی علوم المبادی واما اذا کانت المعقولات لازمۃ لذاتہ کما فی لوازم المہیات فلا یلزم من الانفعال شیئ اصلاً اقول لا یخفی علیک ان النقض بصدور الموجودات غیر متوجہ لانہا لیست بصفات اللہ قائمۃ بذاتہ بخلاف الصور القائمۃ بہ تعالی فانہا کالصور العلمیۃ القائمۃ بنا فی کونہا کمالا للمحل لکونہا علما لہ واما الایراد الثانی فمن قبیل النزاع اللفظی والا فلا شک فی لزوم الاستکمال بالغیر اللھم الا ان یلتزم ان الاستکمال بالغیر لا یاتی اذا کان الغیر ایضاً من صفات کمالہ انتہی اقول قیاس الصور العلمیۃ الزائدۃ علی الذات الواجبیۃ علی الصور الحصولیۃ الانفعالیۃ النفسانیۃ لیس بصحیح لانک قد تحققت ان تلک الصور قد لحقت ولزمت ذاتہ تعالی وہو کامل وتام وفوق التمام فی مرتبۃ ذاتہ فلا تکون مکملۃ لہ بخلاف ہذہ فان النفس مستکملۃ بہا والجواب عن نفس ذلک النقض قد مر فی مطاوی المباحث السابقۃ فلا نعیدہ ثم لا مدخل للنزاع اللفظی ہہنا اذ قد تکرر فی کلام القائل ان القوۃ والاستکمال معدومۃ فی لوازم المہیات والذات ومنہا الصور العلمیۃ الواجبیۃ وہذا الفاضل المتکلم الاجل تدعی فیہا القوۃ والاستکمال فہل ہذا الا نزاع معنوی کما لا یخفی واما الاستاذ العلامۃ فاعترض علی جواب صدر المتالہین المنقول انفا بانہ لو لم تکن تلک الصور کمالات لہ تعالی لزم خلوہ فی ذاتہ عن العلم بالغیر الذی ہو کمال لہ تعالی وہو نفی لعلمہ تعالی بما عداہ " فاقول فیہ انہ قد صرح صدر المتالہین بان الصفات الکمالیۃ عندہم

عین الواجب جل ذکره ولکن تلک الصور لیست منها وهو تعالی فی مرتبة ذاته
عالم بذاته وبغیره من دون الافتقار الی تلک الصور الزائدة علی ما نطق به کلام
التعلیقات والتحصیل والفصوص نعم تلک الصور مترشحة عنه لازمة له بعد کونه علما
بسیطا اجمالیا منطویا فیه التفصیل بذاته وبغیره فلیس علو الاول ومجده بعقله للاشیاء
بل بان یفیض عنه الاشیاء معقولة فلیس کماله وشرفه بهذه اللوازم والصور العلمیة
کما قد سبق تفصیله واذن فلا یلزم الجهل ولا الاستکمال کما زعمه الاستاذ قال
ثم ان الاستاذ لم یفرق بین الواسطة والافتقار فی جواب الصدر الاعظم
عن ایراد الحکیم الاجل الطوسی علی مسلک الصور وانه یستلزم ان لا یوجد الواجب
شیئا مما یباینه بذاته بل بتوسط امر حال فیه فزعم ان کل واسطة تستلزم افتقار ذی الواسطة
الیها ولیس کذلک اذا کانت الواسطة ایضا صادرة منه والا لزم سلب الوسائط
مطلقا من البین ویکون الواجب علة تامة لجملة الموجودات بل هذا الا نفی
لسلاسل الاسباب والمسببات المترتبات وابطال لنظیم حکمته فی الکائنات
والمبدعات وافقنا فی هذه المسألة امام القشریة ابن تیمیه ایضا فی بعض رسائله
کیف یقول العقلاء بافتقار الواجب الی غیره اذا خلق الاعضاء الحیوانیة بواسطة
القلب والفروع والاوراق فی النبات بواسطة البزور مثلا وحیث قال الصدر
الاعظم بان تلک الصور العلمیة الالهیة اشرف واقدس من الممکنات الخارجیة
لکونها لوازم وجوده تعالی فتکون اقدم واقرب منزلة الیه تعالی فرد علیه الاستاذ

بانہ خطأ فاحش اذ الصور موجودۃ بوجود ظلی فتکون ضعیف وظنی ان الاستاذ
قد اخطأ نقلہ القائل استعجالا فی التصنیف لان تلک الصور لیست من الصور
الانفعالیۃ الماخوذۃ من الاعیان الخارجیۃ لتکون لھا وجود ظلی بل ھی صور
فعلیۃ مبادی لوجودات الاعیان ولوازم ذاتیۃ واجبیۃ کما صرح بہ القائل فتکون
من ھذہ الجھۃ اقوی واشرف منھا فلا تغفل ثم قال فی عماد الاسلام نقلا
من الاسفار وردا علیہ ما ذکرہ العلامۃ الخفری ردا علی انکسیمانس ملطی القائل
بالصور المرتسمۃ فی ذات الواجب تعالی بعد نقل کلامہ ان فیضان ھذہ الصورۃ اما
بالعلم المقدم او لا فعلی الاول العلم المقدم الذی ھو عین الذات کاف فی العلم
بالموجودات العینیۃ فما الدلیل علی فیضان الصور العلمیۃ قبل الایجاد یعنی
وعلی الثانی یرد علیہ ان ھذا قول بان اللہ ابدع اشیاء لا یعلمھا وھذا قول
مستشنع کما ذکرہ ذلک الفیلسوف وثانیا ان ھذہ الصور اما جواھر او اعراض فان کان
الاول لزم ان یکون موجودات عینیۃ فلا بد لھا من صور آخر للعلم والکلام فی
ذلک کالکلام فی اصل الصور وان کان الثانی لزم ان یکون واجب الوجود بالذات
محلا لھا وفاعلا لھا والقول بکون الواجب بالذات فاعلا لھا لا محلا لھا لکونہ غیر
متاثر عنھا قول بکونھا جواھر کباقی الممکنات ولا اخفاء ایضا فی ان علم واجب الوجود
باعتبار ھذہ الصور لیس علما کمالیا ذاتیا لکونہ تابعا لفیضان تلک الصور فعلی
تقدیر انحصار العلم المقدم فی فیضان الصور المنکشفۃ لزم ان لا یکون للذات علم

ہو کمال ذاتی غیر تابع للتاثیر والحق تحققہ کما مر واورد علیہ الفاضل الشیرازی
بوجوہ الاول ان العلم الاجمالی الکمالی غیر کاف لصدور الموجودات العینیۃ عنہ تعالیٰ
الا عند من یجعل علمہ تعالیٰ بالاشیاء الخارجیۃ مجرد الاضافۃ الاشراقیۃ الوجودیۃ
الیہا والقائلون بہ طائفۃ اخرے یجعلون موجودیۃ الاشیاء فی الخارج المنتسبۃ
الے جاعلہا وقیومہا مناط معقولیتہا لہ اولا تری ان الشیخ الرئیس وغیرہ
کبہمنیار واتباعہ مع اتباعہم مع اثباتہم العلم الاجمالی الذی ہو عین ذاتہ لا یکتفون
بہ فی صدور الموجود الخارجی عنہ تعالیٰ بل یثبتون لہ الصور المفصلۃ العقلیۃ لئلا یکون
صدور الموجود الخارجی عنہ تعالیٰ بلا امتیاز صادق عندہ وارادۃ متقدمۃ منہ
الثانی انہ قد سبق ان علمہ تعالے بتلک الصور القائمۃ بذاتہ عین ایجادہ لہا بلا
اختلاف والعلم اذا کان عین الایجاد والمعلوم عین المعلول لا حاجۃ فی صدورہ
عن الفاعل بعلم وارادۃ الے علم سابق تفصیلے بہ فلا یتاتی قولہ وہذا قول بان اللہ
ابدع الاشیاء الا بعلمہا الثالث ان قولہ ہذہ الصور اما جواہر واما اعراض الخ غیر
موجہ فان جواہرہا جواہر ولکنہا جواہر ذہنیۃ علمیۃ ولیست جواہر عینیۃ خارجیۃ
فلا یستدعی العلم بہا صورۃ اخر کما مر والکل باعتبار الوجود العینی اعراض قائمۃ
بذاتہ لکن ذاتہ لا یتاثر عنہا ولا ینفعل بہا کما سبق تفسیرہ الرابع ان استدلالہ
علی ان علم الباری بہذہ الصورۃ لیس علما کمالیا لکونہ تابعا لفیضان تلک الصور
غیر صحیح لما مر ان علمہ تعالیٰ بتلک الصور عین فیضانہا عنہ معقولۃ لا انہ تابع لذلک وان کان

مراده ان نفس تلک الصور لیست کمالا له فنقول ومن الذی انکر هذا فان الفلاسفة
القائلین بالصور فی علمه تعالی ینادون ان وجود تلک الصور وصدورها لیس کمالا له
بل کمال انه تتبع عقله للاشیاء الخارجة عن ذاته والخامس ان قوله فعلی تقدیر
انحصار العلم المقدم فی فیضان الصور المنکشفة لزم ان لا یکون للذات علم هو کمال
ذاتی لیس بقادح فیما هم بصدده اذ لا ینحصر علمه تعالی عندهم فی الصور بل یثبتون
للباری علما کمالیا هو عین ذاته وهو العقل البسیط هو مبدأ المعقولات المفصلة کما نبه
الشیخ الرئیس فی کتاب النفس من الشفاء وکیف ینکر احد من معتبری الفلاسفة
کون ذاته تعالی بحیث یصدر عنه المعقولات مفصلة سواء کانت عینیة او
ذهنیة انتهی فهذه خمسة ایرادات اوردها علی العلامة الخضری وظنی انها غیر موجهة
اما الاول فلان کلام الخضری صریح فی ان مراده انه لو کان صدور الصور العلمیة
بالعلم المقدم لزم القول بالاکتفاء فی العلم بالموجودات العینیة لانه لا شک فی
ان تلک الصور المفصلة متباینة الحقیقة متفاوتة الهویة کالموجودات العینیة فلا
وجه فی کونه کافیا فی الفیضان الاول دون الثانی واما الثانی فلانه لا شک فی انه
علی هذا القول یلزم ابداعه تعالی الاشیاء بدون تقدم علم فان کان هذا مستشنعا
لزم ما الزم العلامة الخضری وان کان لیس بمستشنع فلا ضرورة بارتکاب القول بالصور
فانه یتجه القول بان ایجاد العالم هو العلم لا علم له تعالی سواه نعوذ بالله من ذلک اما
الثالث فلان غرض العلامة ان هذه الصور ان کانت قائمة بالواجب لزم کونه تعم

محلالها وان کانت تلک الصور جواہر عینیۃ ولم تکن قائمۃ فلا بد لہا من صور آخر للعلم اما الرابع فلان مقصود الخفری ان العلم الکمالی للواجب تعالی ینبغی ان یکون مقدما علی جمیع معلولاتہ لذاتہ وصفاتہ الذاتیۃ فلا یکون العلم الذی ہو عین الصور القائمۃ بالواجب کمالا لہ وہذا وارد لا محیص عنہ اما الخامس فلان العلم الاجمالی الذی لم یکن منشأ التمیز المعلومات فی انفسہا عند العالم لیس بعلم حقیقۃ وانما ارتکبوا بہ حذرا عن التشنیع انتہی کلامہ اقول الایراد الاول لیس بشیئ لانہ فی الحقیقۃ اعادۃ لنفس کلام المحقق الخفری ولم یتعرض لدفع جواب صدر المتالہین عنہ اصلا واما الثانی ففیہ غفلۃ عن قول الصدر العظیم وہو الی علم سابق تفصیلی فہو لاینافی العلم البسیط الاجمالی فافہم واما الثالث فکانہ لم ینظر الی قولہ والکل باعتبار الوجود العینی اعراض قائمۃ بہ تع لکن ذواتہ لاینا ثر عنہا ولا ینفعل بہا کما سبق واما الرابع فلم یتعرض فیہ اصلا لدفع ایراد الصدر الاعظم علیہ بان احدا من الفلاسفۃ لم یقل بکون تلک الصور الزائدۃ کمالا للواجب فلا فائدۃ فیہ اصلا واما الخامس ففیہ غفلۃ عن حقیقۃ العلم الاجمالی الواجبی فانہم قد صرحوا بانہ قد انطوی فیہ اتم التفصیل فلا مساغ ہہنا لعدم التمیز عند العالم اصلا یرشدک الیہ لفظ الفصوص الغائیۃ المنقول سابقا وعبارات التعلیقات کثیر اکثیرا فما سوء الظن الیہم بانہم ارتکبوہ حذرا من التشنیع الامن بعض الظن فافہم

ثم اقول الجواب الحق عن الاول ان الاعتراض علی مسلک الصور لایجب

ان یکون عین مذہبہم بل بنا راعلی مذہبہم ولاریب انہ وارد علیہ فالمعترض یقول انہ لم لایجوز ان یکون العلم الاجمالی الذی ہو عین التفصیل کافیا فی صدور الموجودات الخارجۃ عنہ ولما کان علمہ وارادتہ عین ذاتہ فیکون اثبات العلوم والصور والارادۃ الزائدۃ علیہ لاستلزامہا المحالات العقلیۃ لغوا وشططا ویؤیدہ قولہ الثانی انہ قد سبق ان علمہ تعالیٰ بتلک الصور القائمۃ بذاتہ الخ فہو فی الحقیقۃ مؤید لرای المعترض وکلامہ وان برز فی صورۃ الاعتراض وکذا الثالث لانہ لما سلم بالآخر ان تلک الصور بوجودہا اعراض قائمۃ بذاتہ تعالیٰ فیکون الواجب قابلا وفاعلا لہا والبحث فی تجویز ہذہ القاعدۃ قد سبق آنفا فتذکر والرابع کانہ بحث لفظی فی لفظ التابع والمقصود واحد علی ان البحث قد اوردہ المعترض علی التقدیر علی ما یصرح بہ قولہ فعلی تقدیر انحصار العلم المقدم فی فیضان الصور اہ ولاشک انہ وارد ومن لم یسلم ہذا المقدر من الفلاسفۃ فہو فی مندوحۃ عنہ فہذا الرابع عند التحقیق لیس بشیء وکذا الخامس لانہم اذا اثبتوا لہ تعالیٰ علما کمالیا ہو عین ذاتہ فیکون اثبات الصور الزائدۃ التی قد تسلموا انہا لیست بکمال لہ لغوا صرفا وہو عین مقصود الاعتراض وظہر ان الایرادات الخفریۃ علی ذاک المسلک واردۃ فی نفس الامر لامرد لہا فافہم۔

ثم ان المحقق الخفری قد ذکر فی حواشی الٰہیات شرح التجرید مذہبین من القدماء الاول لانکسمائس الملطی الذی کان من اجلۃ الحکماء الموحدین وجلائل القدماء

الیونانیین بهذه العبارة اعلم ان للملطیین وهم اساطین الحکمة مذهبین فی علم الواجب
احدهما انه تعالی کان ولم یکن معه شیء فاول ما صدر الصور العلمیة للموجودات
العینیة ثم اوجد الموجودات العینیة علی نهج ما هی علیه فی العلم المتقدم وزعم انهم
قائلون بالصور العلمیة القائمة فی ذات الواجب تع ونقل فی تاییده عبارة التحصیل
لبهمنیار وهو مختار الرئیس وتلمیذه علی المشهور کما قد شرحناه وثانیهما لثالس الملطی
وهو ان اول ما صدر عن الواجب الوجود بالذات جوهر فیه جمیع صور ما سوی
الممکنات فعلی مذهبه یکون الجوهر الاول غیر مسبوق بالعلم المغائر لذات الواجب
بخلاف المذهب الاول فان جمیع الموجودات العینیة مسبوق بالعلم الزائد علی
هذا المذهب انتهی وکانه علی الظاهر مسلک الفیلسوف الاکبر النصیر الطوسی وتوجیه
المباحث علی هذین الطریقین ما قد حواه هذا الکتاب مع مزید التحقیقات السانحة
فی مقاماته ولکن الحق عندنا ان المتاخرین غفلوا او تغافلوا عن درک حقیقة هذین
القولین فاعرضوا عن السر المستور وتشبثوا بالقشر المقشور فحملوهما علی ظاهرهما
واعترضوا علیهما بما لا مدفع عنه ولکن قد کشف هذا الرمز وبلغ الی کنه الامر العلامة
الشمس الجیلانی فی حاشیته الحاشیة الخفریة التجریدیة بان مقصودهم "بیان العلم
الذی یکون متاخرا عن العلم الاجمالی وهو عین الذات وذلک العلم المتاخر یعبر عنه
بالعلم التفصیلی وهو معلوم حقیقة لا انه مناط عالمیة الواجب جل شانه بل مناط
علمه تع هو ذاته المقدسة بذاته فعلی المذهب الاول المراد من الصور العلمیة للموجودات

المغائر لذات الواجب بخلاف المذهب الاول فان جمیع الموجودات العینیة مسبوق بالعلم

هو الاشیاء باعتبار الوجود العینی لانہ یطلق العلم بمعنی المعلوم علی الاشیاء الخارجیۃ کما علمت والمراد من العلم المتقدم ہو العلم الذی یکون عین ذات الواجب وذلک ہو مناط العالمیۃ ومبدائیۃ الکشف والانکشاف وہو علم فعلی بالنسبۃ الی الاشیاء ولہذا قال علی نہج ماہی علیہ فی العلم المتقدم فیصدر عنہ تعٰ منکشفۃ وعلی المذہب الثانی یکون المراد بیان الاشیاء والمعلومات التی تیرتب علی علم الواجب تعٰ لان المراد ان الصورۃ التی تکون حالۃ فی الجوہر العقلی یکون مناط عالمیۃ بالاشیاء ویکون ہذا بیان اول مرتبۃ من مراتب العلم التفصیلی الذی ہو المعلوم حقیقۃ علی ماذکرہ المحشی فی مراتب العلم التفصیلی فلا یجب الاعتراض علیہم بما یتوہم من ظاہر عباراتہم بل یجب الاجتہاد فی تصحیح کلامہم لان کلامہم مرموز والرموز فی کلامہم غیر عزیز وبالجملۃ فکیف یحل انتساب مثل ہذا الخبط الی الذین ہم اساطین الحکمۃ وآباء ابناء الحقیقۃ فظنہم بہم ہذا الظن انہ من بعض الظن اثم انتہی ولقد مضی استاذنا ولم یستنبہ لہذہ الدقیقۃ مع سعۃ النظر وبسط الفکر وبالجملۃ فہذا التوجیہ الوجیہ وان کان ماخذہ تحقیقات عمیقۃ دقیقۃ لسید الحکماء الامکانیۃ والمعلم الاول للحکمۃ الیمانیۃ فی التقویمات والتقدیسات ومنہ استفاد زمر المتاخرۃ ولکنہ فی ہذا المقام من الاعلاق النفیسۃ المستحقۃ للاکرام والاعظام واللہ ولی الفضل والانعام

وبعد للتیا والتی فالصدر الاعظم قد ادر نفسہ علی مسلک الصور بوجوہ تلخیصہا الاول ان مجعول الواجب بالذات فی الممکنات علی التحقیق ہو وجوداتہا الجزئیۃ

دون مهیاتها الکلیة فاستلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول من حیث صدورها عنه لایقتضی تعلق هذا النحو من العلم بالمعلولات الابحضور وجوداتها الخارجیة دون مهیاتها الذهنیة والصور العلمیة المطابقة لها ه اقول هذا الوجه ماخوذ من کلام الحکیم الاجل الطوسی فی شرح الاشارات وشرح رسالة العلم فافهم الثانی ان تلک الصور العلمیة لما کانت لوازم الوجود الواجبی الخارجی لاستحالة حصوله فی ذهن من الاذهان وبرائته عن المهیة الکلیة کما تقرر فی مقره فلا مساغ للوازم الذهنیة ولا للوازم المهیة فیه اصلا فاللوازم الخارجیة لایکون الاحقائق خارجیة لا ذهنیة ههف اقول هذا قریب من الاول وماخوذ من کلمات الحکیم الطوسی حیث قال باستحالة اتصاف الواجب بصفات حقیقة علی هذا المسلک لان تلک الصفات فیه تعالی لاتکون الالوازم خارجیة فافهم الثالث انه یلزم علی هذا التقدیر صدور الکثرة من الواحد الحقیقی لان المعلول الاول تقتضی صدوره عن الجاعل الحق سبق صورته علیه فیلزم ان یکون الصورة الاولی علة لحصول اللازم المبائن ولحصول صورة اخری هی صورة المعلول الثانی فیلزم ان یکون الواحد الحق باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة یفعل فعلین مختلفین اقول کانه تفصیل لایراد الحکیم الطوسی فیما سبق من انه قول بانه لایوجد شیئا مما یبائنه بل بتوسط امور حالة فیه فافهم الرابع انه یستلزم انکار علم الواجب بالجزئیات من الکائنات والمبدعات لان کل صورة عقلیة ولو تخصصت بالف تخصیص لایمتنع لذاتها الشرکة فیها لان مناط الجزئیة لکل

حق اما الاحساس و العلم الحضوری و هو کما ترے و بالجملة فایرادات الحکیم العظیم الطوسی علی هذا المسلک قد اشتملت علی شدة الاستحصاف والاستحکام بالایزعزعه شئی اصلا و قد آب الیها صدر المتالهین بعد کد الیمین و عرق الجبین فتبصر

تبصرة

ثم انه لما ظهر بطلان مذهب الصور فاعلم ان الفاضل المتقن حسن بن المحقق الحکیم عبد الرزاق اللاهیجی قدس سرهما قد تصدی لتاویله فقال فی کتاب شمع الیقین بعد اثبات عینیة صفات حقیقیة واجبیة اما بسبب صعوبت اذعان این معنی بر اکثر طبائع جمعی از ایشان از باب تشبیه و تمثیل چنانکه عادت و دأب ایشان ست در تعلیم غوامض حقائق تاسیا بالله و انبیائه و خلفائه علیهم السلام در باب علم بحصول صور یا حضور ذوات یا بسائر عبارات تعبیر نموده اند و مقصود ایشان همین معنی بوداگرچه بر اکثر اتباع ایشان مخفی گشته و طبیعتشان بغلطهائے که خود فهمیده اند سرشته و هر یک اعتقاد خود را محض ایمان پنداشته اند و باین سبب الویه منازعات و مجادلات میان ایشان افراشته شد پس واجب الوجود بمحض ذات خود خود را می داند و همین علم که بذات خود دارد و عین ذات اوست همه چیز غیر خود را می داند پس علمش بذات خود و بغیر ذات خود دو علم نیست بلکه هر دو یکیست و آن یک علم نفس ذات اوست و همین علم که محض ذات اوست

وازلی ہست حیثیۃ موجودات را از ازل تا بابد می داند انتہی بلفظہ اقول ولعلہ
قریب مما اشار الیہ قطب الفضلاء الرازی فی المحاکمات علی شرح الاشارات
بان ہذا المطلب لما کان دقیقا یستبعدہ ارباب التحصیل فی بادی النظر کان طریق
التعلیم ان تقدم قیاس الشعر ثم الخطابۃ ثم الجدل ثم البرہان ولم یکد ینتظم قیاس الشعر
ہہناک لبعد المقام عن حد التخییل وکان قدم من المقدمات ما یمکن ان یجادل
بہ شرع فی اثبات مطلبہ بتقدیم مقدمات خطابیۃ بتحصیل بہ الظن ثم تدرج الے
البرہان حتی تحصیل الیقین اما الدلیل الجدلی فبان یقال بنا را علی الدرس السابق
ان علم اللہ بغیرہ یجب ان یکون نفس غیرہ لان علم اللہ اما ان یکون ثابتا اولا یکون
والثانی مذہب القدما روالاول اما ان یکون نفس اللہ ...... او عین معلولاتہ
اولا ہذا ولا ذاک ومحال ان یکون نفس اللہ لتعدد العلوم بتعدد المعلومات فان العلم
بزید مغایر للعلم بعمرو بالضرورۃ فلو کان علم اللہ عین ذاتہ لزم تعدد ذاتہ او
اتحاد امور مختلفۃ والثالث ایضا باطل لانہ اما ان یکون قائما باللہ فیلزم الکثرۃ
فی ذاتہ وکونہ قابلا وفاعلا او قائما بنفسہ فیلزم المثل الافلاطونیۃ او قائما بمعلولاتہ
فیلزم ان یکون علم اللہ تعالے متاخرا عن معلولاتہ وہو محال ،، واما الطریق الخطابی
فہو ان ادراک الذات لیس بحصول صورۃ فانہ لو کان بحصول صورۃ وجب ان یکون
بین الذات والصورۃ امتیاز لکن لا امتیاز بالماہیۃ لاتحادہما فیہا ولا بالعوارض
لان الصورۃ لما تحققت فی الذات فجمیع عوارضہا عوارضہا واذا لم یحتج العاقل

فی ادراک ذاتہ الی صورۃ لم یحتج فی ادراک ما یصدر عن ذاتہ الی صورۃ واعتبر من نفسک فانک اذا تعقلت شیئا حصل لک صورۃ المعقول بمشارکۃ من المعقول ولا یحتاج فی ادراک تلک الصورۃ الصادرۃ منک بالمشارکۃ الی حصول صورۃ اخری عندک بل تلک الصورۃ کافیۃ فی تعقلہا فبالاولی ان ما یصدر عن العاقل بالذات لا یحتاج فی تعقلہ الی صورۃ ثم اورد علیہ سوالین احدہما ان الصورۃ العقلیۃ انما یکفی فی تعقلہا لکونہا حالۃ فی النفس وامتناع حصول صورۃ اخری معہا مساویۃ لہا وہذا بخلاف ما یصدر عن العاقل فانہ لیس بحال فیہ الثانی ان الصورۃ العقلیۃ لیست حاصلۃ عن النفس بل النفس قابلۃ لہا وانما حصلت الصورۃ عن العقول الفعالۃ واجاب عن الاول بان کون الصورۃ حالۃ فی النفس لیس شرطا للتعقل والا لم یکف نفس ذاتنا فی تعقل ذاتنا بل حلول الصورۃ فی النفس شرط لحصول الصورۃ لہا الذی ہو تعقلہا حتی اذا حصلت الصورۃ لہا بوجہ آخر غیر الحلول حصل التعقل وعن الثانی بان حصول الصورۃ عن الفاعل حصول للفاعل فیکون حصولا لغیر ذلک الشیء وہو التعقل اذ لا معنی للتعقل الا حصول الشیء للمجرد وحصول الشیء للقابل اضعف فی کونہ حصولا لغیرہ من حصول الشیء للفاعل واذا کان الثانی کافیا للتعقل کفی الاول بطریق اولی ثم لما استحصل ظن المتعلم بمطلوبہ بہذہ المقدمات الخطابیۃ برہن علی المطلوب بانہ قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاتہ وثبت ان ذاتہ علۃ المعلولہ وثبت ان العلم بالعلۃ علۃ للعلم بالمعلول فیلزم

من ہذہ المقدمات ان حصول المعلوم نفس تعقلہ فانہ لما کان العلتان متحدین
یلزم ان یکون المعلولان متحدین لا محالۃ کما ان تغائر العلتین لیس الا فی الاعتبار
کذالک تغائر المعلولین فجمیع الکلیات والجزئیات حیث صدرت من اللہ
تعالٰی والصدور عین التعقل یلزم ان یکون اللہ عالما بہا من غیر کثرۃ فی ذاتہ واما
الجواہر العقلیۃ فلہا صفتان احدہما علمہا بمعلولاتہا وہو عین معلولاتہا والاٰخر
علمہا بما عدا معلولاتہا کعلمہا باللہ وعلمہا بالمعدومات فان ہذہ العلوم یکون
بحصول صور فیہا علی طریق الاشراق من المبدأ الاول فالحاصل ان علم اللہ ہو حضور
سائر معلولاتہ عند اللہ ومثل المعدومات لما کانت حاضرۃ عند العقول وہی حاضرۃ
عند اللہ کانت ایضا حاضرۃ عند اللہ ضرورۃ ان الحاضر عند الحاضر حاضر فیکون اللہ عالما
بجمیع الاشیاء من غیر تکثر فی ذاتہ ونقول ایضا علم اللہ بالاشیاء ہو تمیز الاشیاء
عندہ وتمیز الاشیاء عندہ ہو عین ذاتہ لیس بحسب صورۃ فیہ واذا نسب التمیز
الی المعلول فہو نفس المعلول فلیس فی الخارج الا ذات اللہ وذوات الاشیاء
فالعلم اما ان یقال نفس اللہ بمعنی تمییز الاشیاء عندہ او نفس الاشیاء بمعنی تمیز الاشیاء
ہذا لفظہ **اقول** وہو جید کلہ الا ان المعدوم لیس بشیئ وہو لا شیئ حتی تحصل لہ
او تتجشم منہ صورۃ غایتہ الامر انہ من الانتزاعیات فیکفی منہا وجود المنتزع منہا بدون
تحصیل صورۃ علیحدۃ لہا فعلم المناشی الانتزاعیۃ من حیث ہی کذالک قد اغنی
عن تعمل صورۃ منحازۃ عنہا کما فی شریک الباری مثلا فانہ جلشانہ لعلمہ بوجود نفسہ

ذاتہ الفرد الحق بدون استحصال صورۃ علمیۃ مستقلۃ وکذلک علوم العقول بالمعدومات یجزی فیہا العلم بمناشیہا الانتزاعیۃ من حیث ہی کذلک فلما کان الواجب والعقول متطابقین فی ہذا النوع من العلم فتوسیط العقول فیما نحن فیہ للعلم الواجبی مما یستنکرہ العقول لانجرارہ الی تقدم جہل الواجب ولو بالذات ولا یخفی استحالتہ وبالجملۃ لو کان للموجودات الخارجیۃ والحوادث قبل حدوثہا ثبوت ما لکان لا محالۃ متعلقا لعلمہ تعالی واما ما لا ثبوت لہ بوجہ من الوجوہ فلا یعلمہ فانہ لیس صرف ولا نقص فی علمہ الکمالی علی ہذا التقدیر بل انما النقص فی عدم تعلق قدرتہ تعر بالممتنعات فانہا ادون شانا من استحقاق تعلق القدرۃ فکذا ہہنا ونمثل لک فی المحسوسات بالمرآۃ الشفافۃ اللماعۃ فانہا بحیث اذا حاذاہا صورۃ ینطبع فیہا لا محالۃ ولکن اذا لم ینطبع فیہا صورۃ ما لعدم المحاذاۃ او لخروج جسم ما عن صورۃ مبصرۃ فلا یقدح فی کمال تلک المرآۃ فکذا الحقیقۃ الواجبیۃ مبدا الانکشاف التام لجمیع الاشیاء الصالحۃ للمعلومیۃ واما ما لم یصلح لہا کالمعدوم فی سائر الظروف ویقال لہ المعدوم المطلق فانہ غیر مستحق لاطلاق الشیئیۃ والمعلومیۃ فہو ادون من ان یکون متعلقا لعلمہ الجمالی الکمالی فلا یقدح فی کمالہ فالمحصل ان القول بالصور کلام خطابی تدرج منہ الشیخ الی البرہان علی ما ہو شیمۃ الحکماء المعلمین فتدبر عہ

عہ وقد صرح بذلک فی موضع آخر من الشفاء ہذہ عبارتہ الکان سبب الاعتقاد الفاسد

ویویدہ ان سید الحکما الامکانیۃ والمعلم الاول للحکمۃ الیمانیۃ ینکرکون الرئیس متمذہبا بہذا المذہب فاوردفی کتاب التقویمات والتصحیحات اولا علی مسلک الصور بایرادات لایبعد مما تقدم ذکرہا ثم استشہد علی برارۃ الشیخ من ہذا المنہج بطائفۃ من عبارات التعلیقات والمبدا، والمعاد وعیون الحکمۃ وافاد ان اول من اخطا، فی فہم مذہب الشیخ ووہم واوہم الناس انہ ذاہب الی طریق الصور فی علمہ ہو شیخ الاشراق ہذہ عبارتہ فاما عبارتہ فی کتاب الاشارات فان الحضرمیین فی نیل معزاہا واللاحنین فی اخذ معناہا یظنون ان سبیلہ الرجوع عن طریقۃ المستقیمۃ فی سائر کتبہ الی اثبات علم صوری للہ تعالی علی انیکون للموجودات صور علمیۃ منطبعۃ فی ذاتہ غیر ثالمۃ فی وحدۃ ذاتہ الاحدیۃ تعالی عن ذلک علوا کبیرا وانما تلک الحضرمۃ وقعت اول ما وقعت لصاحب الاشراق فی کتاب المطارحات حیث ظن بہ ذلک الظن فعبرہ بذلک تعبیرا مستطیرا ثم سرت تلک اللکنۃ فی افہام المقلدین وفشت فی اذہان المتعلمین وان کلام الاشارات کانہ لفی برارۃ عما رمی بہ ولیس مساقہ الا الی ان العلیم الحق

(بقیہ حاشیہ صفحہ ماقبل) حسن ظن بجماعۃ فیجب ان یتدرج فی ازالۃ ہذا التقلید منہ ثم بیان الحق بعد لاٴن تقبل الی الاذہان اسرع انتہی بلفظہ ولاریبۃ فی ان القول بالصور فی علمہ قد کان معروفا بین جماعۃ من الحکماء الیونانیین علی ما نقل فی الملل والنحل للشہرستانی وکان للناس حسن اعتقادہم فوجب التدریج فی اماطۃ ہذا الظن کما سلکہ المتیقظون من الحکماء المتاخرین ۱۲ سید احمد حسین

؎ حضرم الرجل حضرمۃ اذا لحن وخالف الاعراب فی کلامہ ۱۲ صحاح۔

یعلم جملة ما بعد ذاته من حیث یعلم نفس ذاته ہو الجاعل التام الموجب لما بعد ذاته فذاته
بذاته نفس العلم التام لکل شئ ہو غیر ذاته کما ہو نفس العلم التام بنفس ذاته وکثرة معلوماته
اللتی ہے لوازم ذاته وصادرة عن ذاته لا تثلم سفے وحدة علمه المحیط اللتی ہی بعینها
وحدة ذاته الاحدیة الحقة اذ کثرة اللوازم والمعلومات انما یستوجب کثرة الاضافات
العارضة للذات الاحدیة وان کثرة السلوب والاضافات العارضة لا تثلم ثلمة فی
وحدة الذات وفی احدیتها اصلا بل انما غائة ما یستوجبه للذات کثرة الاسماء انتہی
کلامه ثم اقول ومما یشهد علی تحقیق سید الحکماء الامکانیة ان الشیخ الرئیس فے
الحکمة العلائیة بعد ما اتم بیان علم النفوس الناطقة بغیرہا بالصور قال اول چیزے
ببایدوانست کہ علم واجب الوجود نہ چوں علم ما بود ونہ برقیاس علم ما وقال ایضا پس
واجب الوجود عالم است بذات خویش وذات وے کہ ہستی دہ چیزہا است
بر آں ترتیب کہ ہستند معلوم وے است پس ہمہ چیزہا از ذات وے است
ہذا صریح فی ان العلم بالعلة یستلزم العلم بالمعلول بدون الافتقار الے توسیط الصور کما
سبق وقال ایضا لیکن ہر چیزے کہ ممکن بود بنفس خویش واجب بود بودن او یا نابودن
او بسبب سببی چوں ورا از راہ سبب داننداو را از جہت واجبی دانند پس ممکن را
بشاید دانستن از اں جہت کہ وے واجب است مثال ایں اگر کسے گوید کہ فلاں
فردا گنج یابد تواں دانستن کہ یابد یا نہ یابد کہ ایں بنفس خویش ممکن است ولکن چوں
بدانی کہ او را سببے افتد کہ نیت افگند اندر دل وے تا بفلاں راہ شود وسببی افتد

که بر فلاں خط شود و سببی افتد که پاے بر فلاں جایگاه نهد و دانسته باشی که فلاں جایگاه پوشیده است و بزیر وے گنج است و دانسته باشی که گرانی سپردن وے از استواری آں پوشش بیشتر است و ازینجا بدرست بدانی که وے بگنج رسد پس این ممکن را چوں از جهت واجبش بنگری بشاید دانستن و دانسته که هر چیز تا واجب نشود نبود پس هر چیزے را سببی است ولکن اسباب چیزها مارا معلوم نیست بتمامی پس واجبی ایشاں مارا معلوم نیست و اگر بعضے اسباب دانیم غلبه گماں افتد و یقین نبود زیراکه همی دانیم که این سببها که دانسته ایم واجب نیند بودن وے که اگر شاید سببے دیگر باید یا شاید که مانعی افتد اگر این شاید بودن بنوے خود بیقین دانستے و چوں هر چه بود و را باز گشتنی است بواجب الوجود که واجب همیں بود آمدن وے از وے پس همه چیزها را نسبت واجب است بواجب الوجود بآنکه ایشاں بوے واجب شوند پس همه چیزها و را معلوم اند هذا لفظه والمحقق الخفری لما لم یتحصل هذه النکتة زعم فی حواشیه علی الهیات شرح التجرید ان الشیخ متحیر فی هذه المسألة فتارة یقول بالصور و اخری یقیل عنها و تبعه الاستاد فی بعض حواشیه مع ان الاول واقع علی طرق الخطابة والتمثیل والتسهیل للمتشرعین فی الحکمة الالهیة والثانی قد بنی علی التحقیق البرهانی وکذا الاستصوب ماحققه صدر المتالهین فی تعلیقاته علی شرح حکمة الاشراق وغیره فی الرد علی المحقق الخفری و انکاره التحیر من ان الاول ارشاد الے سبیل العلم التفصیلی الواجبی بالغیر والثانی

الی العلم الاجمالی لما دریت من کلام الرئیس حقیقۃ العلم التفصیلی من احاطتہ تعو بسائر
الجزئیات المادیۃ والمجردۃ من جہۃ العلم باسبابہا وہو المسبب والعلۃ لہا من
غیر استفادۃ منہا والعلم الاجمالی والتفصیلی فی الواجب متحدان فی الحقیقۃ والمصداق
وانما الاختلاف فی التعبیر والتعلیم والتفہیم والتمثیل والا فلا اجمال ولا ابہام ولا جہل و
لاغفلۃ فی علمہ تعالے بوجہ من الوجوہ اصلا علی ما صرح بہ الرئیس فی التعلیقات
وغیرہ واذن ظہران تشنیع الاستاذ وغیرہ من القدماء والحکماء المتاخرۃ علی
الشیخ فی ہذہ المسألۃ لم یقع فی موقعہ فافہم

الفصل الخامس

فی تقریر مسلک الاشراق وما یتعلق بہ

احسن البیانات فیہ کلام صدر المتالہین فی تصانیفہ الشریفۃ قال فی کتاب
المبدأ والمعاد واما مذہب شیخ الاشراق فی علمہ فلیعلم انہ اقرب الی الحق من اکثر
الاقوال السابقۃ وقلما مفسدۃ وہو اثبات العلم لہ تعالے علی قاعدۃ الاشراق مبناہا علی
ان علمہ تعو بذاتہ ہو کونہ نور الذاتہ وعلمہ بالاشیاء الصادرۃ عنہ ہو کونہا ظاہرۃ لہ اما
بذواتہا کالجواہر والاعراض الخارجیۃ او بمتعلقاتہا التی ہی مواضع الشعور
للاشیاء الادراکیۃ مستمرۃ کانت کما فی المدبرات العلویۃ الفلکیۃ عقولہا او نفوسہا
او غیر مستمرۃ کما فی القوی الحیوانیۃ النطقیۃ والخیالیۃ والحسیۃ فعلمہ تعو محض اضافۃ

اشراقية له فواجب الوجود مستغن في علمه بالاشياء عن الصورة وله الاشراق
والتسلط المطلق فلا يحجبه شئ عن شئ فلا يحجب عنه شئ وعلمه وبصره واحد
علمه يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه كما في غير هذه القاعدة ونوريته
نفس قدرته فان النور فياض لذاته بمعنى ان علمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما
ان وجود الاشياء عنه نفس حضورها لديه فله اضافة فعالية الى جميع الاشياء
فقط بها يصح جميع الاضافات كالعالمية وغيرها اذ هي عينها في التحقق فهذا
مذهبه ثم فصله بشرح الاصول الحكمية ثم قال وتبعه خاتم الحكماء المحقق الطوسي واورد
مسلكه بعبارته في شرح الاشارات وقدم تلخيصه من المحاكمات ثم اورد في الاسفار
عليهما جميعا بوجوه الاول انها يبطل العناية الالهية السابقة على جميع الممكنات
الدالة عليها النظام العجيب والترتيب الفاضل ولا يكفي في اعتذار ما ذكره الشيخ
مجيبا عن ذلك بان وجود الترتيب وحسنه الانيق في هذا العالم انما هي ظلال ولوازم
للنسب الشريفة والترتيب الانيق بين المفارقات فان للعقول المفارقة كثرة وافرة
عنده ولها سلاسل طويلة عرضية وهيآت عقلية ونسب معنوية فذوات هذه الاجسام
تابعة لذوات اربابها وهيأتها لهيأتها ونسبها لنسبها وذالك لانا نقول هب
ان هذا النظام تابع لنظام ذلك العالم فما السبب الباعث لنظام ذلك العالم
لو لم يكن ذاته تع بحيث صنعه الالهي مشتملا على افضل نظام واحسن جمعية لا نظام
افضل منه ولا احسن دفعا للدور والتسلسل ولقد بين المعلم الاول في اثولوجيا بما لا مزيد

عليه الثاني ان كون العلم اضافة محضة غير صحيح سواء سميت اشراقية اولا اذ من العلم
ما يكون مطابقا للواقع ومنه غير مطابق له فيسمى جهلا وايضا من العلم ما هو تصور ومنه
ما هو تصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام واما قوله تقسيم العلم في اول
المنطق الى التصور والتصديق انما هو في العلوم التي هي غير علم المجردات بذواتها
وغير العلم بالاشياء التي يكفي في العلم بها مجرد الاضافة الحضورية غير مستقيم لان مطلق
العلم معنى واحد وحقيقة واحدة لا يمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة
اذ كل مورد قسمة ليس انقسامه الى الافراد الا بقيود متخالفة تنضم اليه وتحصل منه مع
كل ضميمة قسم واحد فالمورد مشترك بين الاقسام ولا يجوز مثل هذا الاشتراك لامر من
الاضافة وغيرها لانها غير مستقلة المعنى وهذا يظهر بادنى تامل الثالث ان العلم كما
بين في موضعه اما بالتعقل والتخيل والتوهم او الاحساس وليس من العلم شيء خارج
عن هذه الاقسام ويلزم على مذهبه ان يكون الباري والمجردات العقلية في ادراكها
للاجسام والصور الخارجية وكذا في ادراكها للمثل الادراكية المرتسمة في المدارك
الجزئية حساسة واما ان يوجد قسم من العلم خارجا عن الاقسام المذكورة وهذا غير وارد
على القائلين بان العلم مطلقا هو بالصورة في ادراك الباري والمفارقات الخارجيات
والجزئيات فان هذا التقسيم للعلم انما هو باعتبار ما يكون معلوما بالذات لا بالعرض
فان هذا القيد معتبر في التقسيمات كلها وان لم يذكر فاذن ادراك الاشياء المادية انما هو
بتبعية صورها الادراكية مطلقا على ما ذهبنا اليه فادراك المفارق اياها بتبعية

الصور المعقولة فاذن لکل صورۃ مادیۃ کائنۃ فاسدۃ صورۃ ادراکیۃ ذات حیوۃ وتعقل و لتلک الصورۃ ایضا صورۃ عقلیۃ ہی وجہہا الثابت عند اللہ وہی معقولۃ بالذات وما دونہا ایضا معقولۃ لکن تبعیۃ تلک الصورۃ والرابع ان الاضافۃ متاخرۃ الوجود عن وجود الطرفین فیلزم الحاجۃ لہ فی اشرف صفاتہ الی مخلوقاتہ الخامس انا بینا ان شیئا من الاجسام الطبیعیۃ وصورہا المادیۃ وہیاتہا لایمکن ان یکون مدرکا بالذات ولیس لہا ایضا حضور جمعی عند شیئ الا بامثلتہا الحسیۃ او العقلیۃ ولاجل ذلک کان ادراکہا عند الحکماء بصورۃ منتزعۃ منہا لا بنفسہا فکیف ذہب ہذا الشیخ والعلامۃ الطوسی الی الاکتفاء بغیر الصور الادراکیۃ فی ادراک ہذہ الاکوان المادیۃ والسادس ان قولہ کل من لم یکن الابصار عندہ بانطباع شبح المقادیر فی الجلیدیۃ ولا بخروج الشعاع منہا یلزمہ الاعتراف بان الابصار مقابلۃ المستنیر للعضو الباصرۃ منظور فیہ اذ ذلک الاعتراف غیر لازم بل اللازم غیرہ وہو ان النفس یحدث عند ذلک المقابلۃ مخترعۃ للصور المبصرۃ فی غیر ہذا العالم نسبتہا الی النفس بالقیام الاتصالی کنسبۃ الصور العقلیۃ القائمۃ بذاتہ تعالی بالحلول تعالی عن ذلک علوا کبیرا السابع انہ ذہب الی ان التخیل لیس بحصول الصور الخیالیۃ فی شیئ من اجزاء الدماغ بل بمطابقۃ النفس لما فی العالم المثالی والتی ہناک من الصور لیس شیئ منہا من معلولات النفس یکون لہا القہر والسلطنۃ علیہا فبطل ما قررہ من القاعدۃ المذکورۃ من ان ادراک الشیئ لذاتہ یکون بکونہ نورا وبغیرہ بکونہ قاہرا علیہ

وقد مران القهر لیس الا العلیة بنحو فلا قهر لما لیس بعلة علے ما لیس بمعلول فانفسخت قاعدته فی ادراک النفس للخیالات والثامن انه یلزم علیه ان لایعلم الباری شیئاً بما سواه فی مرتبة ذاته لا علی وجه الاجمال لان العلم الاجمالی له تعالے بالاشیاء باطل عنده کما ذکره فی المطارحات وزیف القول به کیف یجوز صاحب البصیرة ان الذی اوجد الاشیاء واقتضاها بذاته لایکون فیه علم بها مع ان الحکماء قد اثبتوا للطبائع المحترکة غایات ذاتیة فی افاعیلها والعلة الغائیة متاخرة عن العقل وجودا متقدمة علیه قصدا فیلزمهم القول بضرب من الادراک فیها بغایات افاعیلها فما ظنک بمبدع الکل بل جاز ان یوجد الاشیاء جزافا فهذه وجوه من القدح فی ہذا الراے انتهی کلامه واورد علیه فی عماد الاسلام بوجوه ہذا لفظه لایخفی علیک ان ہذا المذہب مخالف لمسلک الملیین من وجوه الاول ما ذکره ہذا الفاضل والثانی انه یلزم الجہل علے الباری قبل حدوث العالم وقد ثبت حدوثه والثالث لزوم افتقاره تعالی فے کمالاته الی الغیر والرابع زیادة الصفة علی ذات الواجب وہو باطل علی مسلک الفرقة الامامیة ثم قال ان قلنا ان علوم الباری علی انحاء عدیدة منها ہذا العلم الحضوری فلا باس فیه وح لایرد علیه شئے کما لایخفی انتہی اقول ہہنا ثلث مقامات المقام الاول ان الایراد الاول من الایرادات الصدریة جید لایندفع علے طریقة الشیخ المقتول لانه ینکر العلم الاجمالی الواجبی والعلم المقدم علی وجود الاشیاء وایجادہا کما صرح به فی حکمة الاشراق والاستاذ العلامة

ایضا یستصوب ہذا الایراد فی حواشیہ الزاہدیۃ وا ماجد الفاضل السبزواری فی حواشی المبدا، والمعاد لدفعہ بقولہ جل جناب الشیخ عن ہذا التجویز بل یقول الوجودات الحقیقیۃ بماہی علم اللہ واحدۃ وحدۃ حقۃ اضمحلت عندہا الکثرات وسابقۃ سبقا ازلیا وہی بماہی مضافۃ الی الاشیاء کثیرۃ ومتاخرۃ عنہا بماہی مضافۃ الی الحق ولکن لاہدامان یقول حقیقۃ الوجود لابشرط مرتبۃ الذات کما ہو او یقول انہا بماہی مضافۃ الی الحق کانت من صقع الربوبیۃ موجودۃ بوجود اللہ باقیۃ ببقاء اللہ لا ہو ولا غیرہ فہو بہذا النظر علمہ التفصیلی السابق فعندنا غیر ناجع اما اولا فلان ذلک سفسطۃ علی مسلک وحدۃ الوجود بالمعنی المشہور فی طائفۃ الشیخ العربی وقد ابطلہ العقل والنقل جمیعا ولا یقول بہ الشیخ الاشراقی قطعا ولا یؤمن باصولہ المہملۃ الفاسدۃ البتۃ فتوجیہ ہذا التاویل الیہ لغو وتحکم علیہ بمالا یحتملہ ولا یتحملہ ابدا وہو تعسف علیہ وثانیا مع ہذہ الرکاکۃ الواضحۃ لایفیدہ اصلا لان تقدم العلم الواجبی علی المجعولات والمعلومات لایتصحح فیہ فی نفس الامر اذ لاجاعل ولا مجعول ولا جعل ولا عالم ولا معلوم ولا علم ولا تقدم ولا تاخر فیہ حقیقۃ الا علی سبیل طائفۃ من الاعتبارات والاصطلاحات التی وضعوہا تلبیسا علی ضعفاء العقول واصطیادا للافہام العامۃ الجہول الا تری ان الوجود الواجبی ہو الذی جعلوہ منبسطۃ علی الاعیان الثابتۃ الاعتباریۃ ولا وجود غیرہ ولغیرہ عندہم وانبساطہ علیہا ہی الکثرۃ والاضافۃ الی الاشیاء فہو الجاعل والمجعول والعالم والمعلوم والمتقدم والمؤخر فی جمیع المراتب

على الحقيقة فتقدمه عليها لا يرجع الا الى تاخره عن نفسه لان مرجع التقدم والتاخر فيما
نحن فيه انما هو الوجود وكما لا يخفى وثانيا تاخر الاشياء عن الوجود الواجبي لا يخلو
اما ان يكون تاخرا ازليا فلا يصير موجودة ويكذبه العيان والبرهان او تاخرا
زمانيا فيلزم تعطيل الفيض الواجبي ولا قاسر فيه ولا قاهر عليه مع ان الزمان موجود
على المذهب الصحيح فيجري الكلام في تاخره عنه او تاخرا ذاتيا فيستدعي انفراز
وجود المعلول عن وجود العلة على الحقيقة ولا وجود غيره في زعمهم وكذا غير ذلك
من اقسام التقدمات والتاخرات وقد كشفنا وجوه القدح بالاستيفاء في تقدم
الواجب على الممكنات بناء على تحقيقه هذا في شرح الجوشن وفي رسالة مستقلة
فليرجع اليهما من اراد ورابعا قوله ومتاخرة عنها بما هي مضافة الى الحق ايضا
لا معنى له لان ضمير لفظة بما هي اما ان يرجع الى الاشياء او الى الوجودات
الحقيقية وعلى الاول يصير المعنى ان الوجودات الحقيقية متاخرة عن الاشياء
بما هي اي الاشياء مضافة الى الحق وهو غير مستقيم على نهجهم لان الاشياء
باعتبار اضافتها الى الحق وكونها اعيانا ثابتة في ذاته تعالى متقدمة على
الوجودات الحقيقية الانبساطية وعلى الثاني مهمل جدا فان كون الوجودات الحقيقية
متاخرة عن الوجودات الحقيقية باعتبار اضافتها الى الحق مما لا تحصيل له اصلا
وخامسا كذا قوله او يقول بما هي مضافة الى الحق اه لان صقع الربوبية ههنا تقعقع
صرف من غير تحصيل يا فانه اما ان يرجع الى العلم الاجمالي كما يقوله الحكماء فهو عين نفيه

لشیخ الاشراق او الی طریق الوجودیة فهو کما ترے فافهم ؎

واما الایراد الثانی فالجزء الاول منہ من نفی کون العلم اضافة محضة صحیح اما انکاره اختصاص مقسم التصور والتصدیق بالعلم الحصولی الصوری فلا اجنح الیه فان مطلق العلم بالمعنی المصدری یجوز ان یکون مشترکا لفظیا بین مصادیقه وان کان ذاک المقسم مختصا بالحصولی الحادث علی ما قرره شارح حکمة الاشراق بقوله العلم الذی هو مورد القسمة الی التصور والتصدیق فی فواتح کتب المنطق هو العلم المتجدد الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور بل یتوقف علی حصول مثال المدرک فی المدرک اذ هو المقصود هناک فان المعلومات المنطقیة لا تتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل له وللعلم الاشراقی الذی یکفی فیه مجرد الحضور کعلم الباری وعلم المجردات المفارقة وعلمنا بانفسنا والا لم ینحصر العلم فی التصور والتصدیق اذ التصور هو حصول صورة الشیء فی العقل والتصدیق یستدعی تصورا هکذا انتهی لفظه واما الایراد الرابع ففیه ان الافاضة والاضافة الاشراقیة والفاعلیة الفاظ متحدة المعنی فکما ان الفاعلیة لها معنیان فکذا الاخر انها قال سلطان الحکماء فی شرح الاشارات وعلی اثره

---

۵ اشارة الی ان سعی صدر المتالهین ؒ فی شرح الهدایة دفعا للزوم الجهل علی الواجب من هذا المسلک لم ینته الی غایة لان توجیهه بطوله لم یتحصل منه الا ان الواجب علم الممکنات حین صدورها واصدارها وایجادها لا قبله کیف وقد انکر العلم الاجمالی والعلم الفعلی الواجبی المقدم صریحا ولن یصلح العطار ما افسده الدهر ۱۲ منه

صدر المتالہین فی شرح الہدایۃ الاثیریۃ وغیرہ بانہا قد یطلق ویراد بہا نفس المعنی
الاضافی وہی بہذا الاعتبار متاخرۃ عن الطرفین وقد یراد بہا مبدأ تلک الاضافۃ
وہی متقدمۃ علی وجود ما تعلقت بہ فانہا عبارۃ عن کونہ بحیث یتبع وجودہ وجود
المعلول واذن فالاضافۃ بالمعنی الاخیر غیر متاخرۃ عن وجود الطرفین فیلزم
الاحتیاج کیف ووجود الطرف الآخر یستتبع وجود الاول فلا یکون متاخرا عنہ
قطعا واما الایراد الخامس فقد اجاب عنہ صدر المتالہین نفسہ فی شرح الہدایۃ
بہذا لفظہ فان قلت الیس مدار المعقولیۃ عندہم علی التجرد عن المادۃ فکیف یصیر
الاشخاص الجسمانیۃ معقولات بانفسہا لا بصورہا المنتزعۃ عن موادہا قلت
ذلک انما یکون فی الاشیاء التی لم یتحقق للعاقل بالقیاس الیہا علاقۃ وجودیۃ
وتسلط قہری فانہ اذا تحقق ما ذکرنا یکفی للعاقلیۃ مجرد الاضافۃ الشہودیۃ الاشراقیۃ
انتہی کلامہ وبواقی الایرادات واردۃ بلا ریبۃ فلا تغفل

المقام الثانی

واما ما فی عماد الاسلام فہو مع کونہ مذکورا فی الحواشی المشہورۃ الزاہدیۃ عاری
عن التحصیل بالمرۃ لان الثانی الخ افادہ لصدر کما تری والثالث یخدشہ جواز ان
لا یکون علمہ بوجود مجعولاتہ الصادرۃ عنہ وحضورہا عندہ کمالا لہ بالایجاد والموجد
والموجود والمعلوم والعلم ہہنا متحد والغیر لیس الا فعلہ فلا ضیر کما سبق
وانما کمالہ قدرتہ علی ایجادہ بانہ ان شاء اوجد وان لم یشأ لم یوجد ولزوم القدرۃ

للعلم واضح لکنه قبل وجود المعلول ثم یرجع الی البحث المذکور فتذکر والرابع
ضعیف لان الاضافة الاشراقیة ان کانت من مقولة الاضافة فلا یقدح
زیادتها علی الواجب فی کماله کما تقرر وفسّره هذا الفاضل الاجل المتکلم ایضا
والا فلا یکون زائدا کما تلونا علیک آنفا فتدبر

المقام الثالث

زعم صدر المتالهین فی کتبه ان طریقة سلطان الحکماء الطوسی فی هذه المسألة
ماخوذة من کلام شیخ الاشراق وطریقته ولکن ظنی انه لیس کذلک بل الحق
ان شیخ الاشراق استفاد مسلکه هذا فی علم الواجب تع من اصول الحکماء المشائیة
مثل ان علم الواجب وکل مجرد بذاته عین حقیقته وانه تعالی علة العلل وجاعل
الکل وان العلم بالعلة التامة یستلزم العلم بالمعلول نعم تفنن فی الفاظ کثیرة
مثل الاشراق والقهر والسلطنة مما لا یؤل الی معنی طریف وخالفهم فی علم
الواجب والعقول النوریة بالصور وقد علمناک ما هو التحقیق فیه والحکیم المحقق قد
اسس بنیان مذهبه هذا علی مسائل المشائیة باسرها ولکن انکر علی ظاهر اقاویلهم
من کون علم الواجب بغیره بالصور وسلم علم العقول النوریة بالغیر بالصور کما
ستوضحه واما استدلاله علی الاستفادة من المطارحات بقوله ان ذاته تعالی
وعقله لذاته لما کان امرا واحدا یجب ان یکون وجود المعلول وعقله ایاه امرا
واحدا فعجیب لان هذه القاعدة مبثوثة فی کلمات الرئیس من الاشارات

والتعلیقات وغیرہ تصریحا وتلویحا ۔

واما اعتراضات الصدر الاعظم علی ہذہ الطریقۃ فی تعلیقاتہ علی شرح حکمۃ الاشراق وغیرہ فاکثرہا قریبۃ مما مر ذکرہا فی مسلک الاشراقیۃ وقد حققنا الامر فیہ ولکن مما یہم بنا ان نتکلم ہہنا من الایرادات الصدریۃ فی الایرادین احدہما لزوم الجہل علی الواجب قبل اصدار الممکنات کما فی سبیل الاشراقیۃ وثانیہما انہ جعل الصور القائمۃ بالجواہر العقلیۃ مناط العلمہ تعالی بالمادیات وہذا یستلزم افتقار الواجب فی علمہ بہا الی بعض معلولاتہ وہو کما ترے وکان الحق ان یقول بان سائر الاشیاء المبدعۃ والکائنۃ المعقولۃ والمحسوسۃ سواء کانت ذوات العقلاء وعلومہم منکشفۃ علیہ انکشافا شہودیا وعلما حضوریا عینیا ولم لہ حاجۃ الی اثبات الصور العلمیۃ للجواہر العقلیۃ بعد تمسکہ بالاشراق الحضوری والعلم الشہودی علی مثال الاشراقیۃ فاقول ان الاعتراض الاول مندفع لان الحکیم المحقق قد اذعن بالعلم الاجمالی الفعلی الواجبی قبل صدور الممکنات مثل جمہور المشائیۃ فکیف الجہل بخلاف الاشراقیۃ فانہم ینکرونہ فظہر الفرق والثانی قد نشاء من قلۃ التدبر الغائر فی کلامہ لانہ یقول بان الجواہر العقلیۃ تتعقل ما تحتہا من العقول والنفوس والمادیات من معلولاتہا بالعلم الحضوری الشہودی بناءً علی القاعدۃ المذکورۃ ولا یفتقر الی العلم الصوری الحصولی قطعا واما علمہم بما فوقہم من العقول وبما تحتہم منہا فی السلاسل العرضیۃ والطبقات

لکین

المتکافیۃ من ارباب الاصنام فلا انتفاء لتلک القاعدۃ فیہا یحتاج الی الصور فہی بہذا الاعتبار لما کانت متصفۃ بالصور العلمیۃ وقد تحقق استحالتہا فی الواجب فہو جل شانہ لما علم سائر الممکنات من المادیات والمجردات علی القاعدۃ المسطورۃ تعقل تلک الجواہر بصورہا العلمیۃ ایضاً والا استلزم جہلہ بہا ھف فلم یجعل تلک الصور مناطاً لعلمہ بالمادیات ولم ینکر علمہ الحضوری بسائر الممکنات والمجعولات من الجواہر والصور والاعراض فلا ایراد وکل ہذا یطلع علیہ من خاض فی شرح الاشارات والمحاکمات ہذا ثم رأینا اذا وصل الینا کتاب المبدأ والمعاد للصدر الاعظم من طبع الایران الفاضل العارف السبزواری قد اصاب الحق ہہنا فی حاشیتہ علیہ ہذہ عبارتہ فکتب علی قولہ وقد عرفت ان کل مجرد یعقل ذاتہ وغیرہ من المجردات ایضاً لان کل مجرد معقول ولانہ لاحجاب بین المجردات فکل مجرد یعقل غیرہ من المجردات سواء کانت فوقہ او تحتہ او متکافیۃ وعلی قولہ فالجواہر العقلیۃ لما کانت تعقل ما لیست بمعلولات لہا بحصول صورہا فیہا الخ تاسیس لانتقاش الجواہر العقلیۃ بصور ما لیست بمعلولات لہا وان الاول یعقلہا ویعقل الصور التی فیہا جمیعا بالحضور لان علمہ تعالی بمعلولاتہ او علم الجواہر العقلیۃ بمعلولاتہا بحصول صورہا حتی یکون علمہ تعالی ببعض الاشیاء حضوریاً وبعضہا حصولیاً کما فہم من ہذہ العبارات ونسب القول بہ الی العلامۃ فبیان مرامہ فی انتقاشہا بالصور انہا ای الجواہر العقلیۃ تعقل ما لیست بمعلولات لہا

بحصول صورہا فکالعقول الطولیۃ اللتی ہے فوق العقل السافل مماہی علل لہ وکالعقول العرضیۃ کل بالنسبۃ الی الآخر اذلا علیۃ فیہا ولذ سمیت طبقۃ متکافیۃ وکصنم کل منہا بالنسبۃ الی غیر صاحبہ لان کل صنم وطلسم معلول لربہ وصاحبہ المعتنی بہ لا لصاحب لطلسم الآخر واما انہا تعقل ما لیست بمعلولات لہا فلانہ لا احجاب فی المفارقات ولان کلاً منہا یعقل الواجب الوجود ولا موجود الا وہو معلول الواجب والعلم بالعلۃ مستلزم للعلم بالمعلول فکل معالیل الواجب لابد وان یکون معلومۃ لکل مجرد سواء کان فوقہ او تحتہ او معہ وانکان ما ہو تحتہ معلومۃ لہ بالحضور واما انہا تعقل ما لیست بمعلولات لہا بحصول صورہا فلانہ قد مرانہ اذا لم المعلوم عینا للعالم ولا مقہورا ومعلولا لم یکن بد من استحضار صورتہ فلابد وان یکون علم مجرد بما فوقہ او بما فی عرضہ بالصورۃ اذ لیس لہ علیہما التسلط والاشراق واما الواجب تعـ فہو عالم بالکل بالحضور لان کل موجود اما معلولہ او معلول معلولہ فشرط العلم الحضوری بالغیر وہو التسلط حاصل لہ بالنسبۃ الی الکل کیف وہو یعلم ذاتہ علۃ لمعلول الاول وہو علۃ الثانی والعلم بالعلۃ مستلزم للعلم بالمعلول فیعلم الثانی ایضا بالحضور کالاول وہکذا الی آخر الموجودات وکذا کل مجرد یعلم ما دونہ من معالیلہ بالحضور لقاعدۃ الاشراق والتسلط علیہا والاحتیاج الی الصورۃ لعلمہا بما فوقہا فالمبادی العالیۃ یعلم الاجسام اللتی ہی معالیلہا بالحضور فضلاً عن مبدأ المبادی انتہی لفظہ وہو جید کلہ موافق لنا کلہ واما دلیل شیخ الاشراق

قسمین

ما فیہ تقسیم کو اول العقول الاول

علی نفی علم العقول النوریۃ بالصور بان انتقاش المجردات بالصور اما ان تحصیل لہا
مما تحتہا فیلزم الانفعال العالی عن السافل وہو غیر جائز او عما فوقہا بان یکون الصور
العارضۃ فی بعضہا حاصلۃ عن صور عارضۃ فی بعض آخر فینتہی الی ان یکون الصور
المتکثرۃ حاصلۃ فی ذات الحق بل الی تکثر ذاتہ تعالٰی **فاقول** اولاً ان ماخذہ
کلمات الشیخ الرئیس فی الاشارات والہیات الشفاء وبعض رسائلہ وتعلیقاتہ فی
ہذہ المسألۃ واجاب عن لزوم التکثر والترکیب فی ذاتہ تعالٰی بتلک الصور العلمیۃ
بما قد اسبقناہ فلا نعیدہ وثانیاً انا لانسلم الانتہاء الی تکثر الصور العلمیۃ الواجبیۃ
فی ذاتہ او التکثر وتجزیہ بنفسہ لان کل ما بالعرض ینتہی الی ما بالذات وہو العلم
الاجمالی العقلی البسیط فافہم وثالثاً ان الشیخ الاشراقی قد جوز تحقق الاشراقات و
المشاہدات الزائدۃ والانوار العارضۃ للمجردات عما فوقہا فینتہی الی ان یکون
تلک العوارض المتکثرۃ عارضۃ لذات الواجب زائدۃ فیہ بل الی تکثر نفس ذات
الواجب وتجزیہ فیلزم علیہ ما الزم علی الرئیس فان لم تسلم اطلاق الصور علیہا فنعم
الوفاق والافلا اعتداد بالالفاظ ولا مشاحۃ فی الاصطلاح بعد تحقق المعنی فی ہذا
الفن ورابعاً ان تلک الصور العلمیۃ انما حصلت فیہا مما لیس بمعلول لہا کما قد شرح
وہو لیس بسافل عنہا ولاہی بعال علیہ فاشتان ہہنا عاطلان واذن فالعجب
من الاستاذ وکیف تبع الجماہیر فی تسلیم تلک الایرادات علی مسلک الحکیم
المحقق ولم یتنبہ بما شعرنا واشعرناک ؎

الفصل السادس

فی تحقیق العلم الاجمالی الواجبی

فنقول علی سبیل التقدمة ان ههنا ثلث اعتراضات مشهورة للعلامة الباحث الرازی علی العلم الاجمالی مطلقا فلو کان العلم الاجمالی عبارة عن حالة بسیطة بین القوة المحضة والعلم التفصیلی کحال من سئل عن مسألة لیس الجواب عنها المبتنی علی مقدمات کثیرة حاضرة فی ذهنه مفصلا لکن عنده حالة لو بسط وفصل لکان عین تفصیل تلک المقدمات فهی بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فاول مایرد علیه ان تلک التفاصیل ان کانت معلومة وجب ان تمیز کل منها عن غیره فیکون التفصیل حاصلا وان لم یکن معلومة لم یکن العلم بها حاصلا نعم ربما کان حالة من احوالها معلومة تفصیلا فما هو معلوم مفصل وما لیس مفصل لیس بمعلوم والثانی انه یمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لوجوب مساواة الصورة لمهیة کل واحد منها فیکون صور المختلفة لا صورة واحدة بل یجب ان یکون لکل من تلک الامور صورة علیحدة ولا معنی للعلم التفصیلی الا ذلک نعم قد یحصل الصور المتعددة دفعة کما اذا تصور حقیقة المرکب من حیث هو وقد یحصل مترتبة فی الزمان کما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان ارادوا بالاجمال والتفصیل حصول صورة تارة دفعة واخری مرتبة فلا نزاع فیه الا ان الاجمال بهذا المعنی لیس حالة متوسطة بین القوة والفعل

واما ما قالوہ من انہ عقیب السوال عالم بالجواب اجمالا لا تفصیلا لترتبہ علے التقریر فمردود بان لذالک الجواب حقیقۃ وہیئۃ ولہ لازم وہو انہ شئ یصلح جوابا لہذا السؤال والمعلوم عقیب السوال ہو ذلک اللازم وہو معلوم بالتفصیل اما حقیقۃ الجواب فمجہولۃ فی تلک الحالۃ الثالث ان المعلوم الاجمالی معلوم من وجہ ومجہول من وجہ آخر والوجہان متغائران لامحالۃ فی الوجہ المعلوم لا اجمال فیہ والوجہ المجہول غیر معلوم البتۃ لکن لما اجتمعا فی شئ واحد ظن ان العلم الاجمالی یغائر العلم التفصیلی والجواب عن الاول علی ما فی الحواشی الشریفیۃ الشریفیۃ التجریدیۃ ان صور تلک التفاصیل حاصلۃ فی الذہن مجتمعۃ معا لکن العقل لم یحدق نظرہ الی کل واحد منہا علیحدۃ ولم یلتفت الا الی الجملۃ فاذا شرع فی المسألۃ وقررہا وحدق النظر الی کل واحد من المعلومات التی فی تلک المسألۃ حصل لہ فی العلم مرتبۃ اخرے مفصلۃ متمیزۃ بالبداہۃ عن الاولی التی ہی علم بتلک التفاصیل ایضا وملاحظۃ لہا اجمالا ونظیرہا تین المرتبتین فی الاحساس ان تری دفعۃ ثم تحدق النظر الیہا فانا نجد فی الابتداء حالۃ اجمالیۃ وبعد التحدیق حالۃ اخرے تفصل الاولی ولاشک ان ابصارنا لتلک الجماعۃ حاصل فی الحالتین معا وعن الثانی علی ما فی شرح المواقف انہ اذا علم المرکب بحقیقتہ حصل فی الذہن صورۃ واحدۃ مرکبۃ من صور متعددۃ بحسب تلک الاجزاء والعقل ح متوجہ قصدا الی المرکب دون اجزاءہ فاذا توجہ الیہا وفصلہا صارت ملحوظۃ قصدا

منکشفا بعضها عن بعض انکشافا تاما حاصلا فی الحالة الاولی مع حصول صور الاجزاء فی الحالین قوله المعلوم عقیب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الکلام فیما اذا کان المرکب حاصلا فی الذہن بحقیقتہ لا باعتبارہ عارض من عوارضہ فان ذلک لیس علما باجزارہ لا اجمالا ولا تفصیلا وعن الثالث علی ما فی شرح المواقف ایضا ان الاجمال والتفصیل لیس حالہما ما توہمہ بل المعلوم فیہما واحد والمختلف ہو العلم المتعلق بذلک المعلوم فتارۃ یکون ذلک العلم علی وجہ واخری علی وجہ اخر فاذا قلنا ہذا الشئ معلوم من حیث الاجمال دون التفصیل کانت الحیثیتان راجعتین الی العلم دون المعلوم ثم قال ومن انکارہ العلم الاجمالی نشاء انکارہ الاکتساب فی التصورات

اقول

منشأ المغالیط ہہنا انہ قاس العلم الاجمالی علی العلم التفصیلی فبادر بہذہ الایرادات لتشبثہ بناءً علی العلم التفصیلی فغلط او غالط فالجواب عن الاول ان نختار ان تلک التفاصیل لیست معلومۃ من حیث التفصیل ولکن لا یلزم منہ نفی العلم الاجمالی من حیث الاجمال وعن الثانی بان مطابقۃ الصورۃ للامور انما یعتبر فی العلم التفصیلی والکلام ہہنا انما ہو فی العلم الاجمالی الذی لا یؤخذ فیہ تلک المطابقۃ وہو ظاہر وعن الثالث ان العلم الاجمالی معلوم من وجہ الاجمال ومجہول من حیث التفصیل فالاجمال انما ہو باعتبار التفصیل ولکنہ لیس بمجہول مطلق لکونہ معلوما

بالاجمال واذن فلا ضیر فی اجتماعہما من جہتین و مرجع ہذا الایراد الی شبہۃ قدیمۃ
معروفۃ بشبہۃ المجہول المطلق وللاستاذ العلامۃ رسالۃ مستقلۃ فی تفصیل الاجوبۃ
عنہا ولنا علیہا حواشی و تعلیقات خالفنا فیہا الاستاذ فی مواضع منہا و حققنا
ما ہو الحق عندنا و بالجملۃ ان صح انکار العلم الاجمالی کما قررہ الرئیس فی طبعی الشفاء
و بحضۃ المتاخرون لساغ انکار سائر الوجدانیات وہو کما تری وبعد فان واجب
الوجود لما کان عالما بذاتہ وذاتہ مبدأ الصدور جمیع الاشیاء یجب ان یکون
عالما بجمیع الاشیاء علما متحققا فی مرتبۃ ذاتہ مقدما علی صدورہا لا فی مرتبۃ
صدورہا والا لم یکن عالما بالاشیاء باعتبار ذاتہ فلا یکون لہ علم بالاشیاء
بذاتہ فی مرتبۃ ذاتہ ویکون ذلک العلم صفۃ کمال فی حقہ تعالی وہو محال فزعموا
ان علمہ تعالی بمجعولاتہ منطو فی علمہ بذاتہ ہو ذاتہ فکذا علمہ بمعلولاتہ فاذا کان ذاتہ علۃ
لوجود ما عداہ فعلمہ بما عداہ کذلک فعلمہ بہا یکون فعلیا والیہ اشار الحکیم اللاثانی
المعلم الثانی فی الفصوص وذوق بعض المتالہۃ ان علمہ تعالی بالاشیاء عین علمہ
بذاتہ ویتحد الکل بالنسبۃ الی ذاتہ فہو الکل وحدہ انتہی ومثلوا لہذا الانطواء بانطواء
العلم بلوازم الانسانیۃ فی العلم بالانسانیۃ وربما اوردوا امثالا تفصیلیا وقسموا حال
الانسان فی علمہ ثلثۃ اقسام احدہا ان یکون علومہ تفصیلیا زمانیا علی سبیل

ــہ لاستلزامہ عراءہ عن الصفۃ الکمالیۃ وہی العلم فی مرتبۃ ذاتہ فیکون جاہلا فیہ مستکملا مستفیدا
للعلم بتلک الصفۃ فافہم ۱۲

الانتقال من معقول الی معقول علی التدریج ولا یخلو حینئذ من مشارکة الخیال بل یکون تعقله مع حکایة خیالیة بحیث یتحد الادراکان نحوا من الاتحاد کما اذا ابصرنا شیئا وحصل منه فی الحس المشترک صورة اتحد الادراکان ولا تمیز لنا ما یحصل فی آلة البصر وما یحصل فی الحس المشترک الاوسط وثانیها ان یکون له ملکة تحصل من ممارسة العلوم والافکار یقدر بسبب حصول تلک الملکة علی استحضار الصور العقلیة متی شاء بلا تجشم کسب جدید وان لم یکن علومه وادراکاتہ حاضرة عنده بانه یکون نفسه وان حصل لها تصور الاشیاء معرضة عنها اذ لیس فی وسعنا ما دمنا فی دار الجسدان نعقل الاشیاء معا دفعة واحدة لما ذکر من مشارکة الخیال وہو لا یخیل الاشیاء معا وہذہ حالة بسیطة تسانحہ لہا نسبتہ واحدة الی کل صورة یمکن حضورہا لصاحب ہذہ الملکة ولا شک ان الانسان فی ہذہ الحالة لیس عالما بالفعل[2] وثالثہا بکونہ بحیث یورد علیہ مسائل کثیرة دفعة فیحصل لہ علم اجمالی بجواب الکل ثم یاخذ بعدہ فی التفصیل شیئا فشیئا حتی یمتلی منہ الاسماع والاوراق فہو فی ہذہ الحالة یعلم من نفسہ یقینا انہ یحیط بالجواب جملة وان لم یفصل بعد فی ذہنہ ترتیب الجواب ثم یخوض فی الجواب مستمدا من الامر البسیط الکلی الذی کان یدرکہ من نفسہ فہذا العلم الواحد البسیط خلاق لتلک التفاصیل وہو اشرف منہا فقالوا قیاس علم واجب الوجود بالاشیاء والطواہر الکل فی علمہ علی ہذا الطریق قال العلامة اللاہجی فی رسالة سرمایۂ ایمان کہ اگر

[2] فلا یکون الصورة حاصلة لہ بالفعل ولکن لہ قدرة الاستحضار فیکون عالماً بالقوة

کسے گوید کہ ما علم بذات خود داریم و علت فعل خودیم و حالانکہ علم بفعلیکہ در زمان مستقبل از ما صادر خواہد شد ما را حاصل نیست پس چگونہ علم بعلت مستلزم علم بمعلول یا عین علم بمعلول باشد جواب گوئیم کہ ما بذات خود علت مستقلہ فعل خود نیستیم بلکہ تا دواعی از خارج ہم نرسد و ہمچنیں تا اسباب و آلات خارجیہ دست بہم ندہد صدور فعل از ما ممکن نہ گردد بخلاف واجب الوجود کہ علت مستقلہ جمیع معلولات ہست و دواعی بر فعل کہ علم بمصلحت ہست عین ذات او ست نہ مستفاد از از خارج و منزہ ہست از حاجت باسباب و آلات خارجیہ و سیاتی التفصیل والتحقیق فیہ ان شاء اللہ و اذا تقرر ہذا فاعلم ان فی العلم الاجمالی الواجبی ثلث مناہج

المنہج الاول

انکرہ شیخ الاشراق وجماعۃ ممن وافقہ اما شیخ الاشراق فبثلثۃ دلائل الاول ان العلم امر سلبی عند القائلین بہ فکیف یندرج العلم بالاشیاء فی السلب الثانی ان الضاحکیۃ مثلا غیر الانسانیۃ فالعلم بہا غیر العلم بالانسانیۃ فکیف انطوی احدہما فی الآخر و دلالۃ الانسان علیہا لیست مطابقیۃ ولا تضمنیۃ بل دلالۃ خارجیۃ فاذا علمنا الانسانیۃ احتجنا الی صورۃ اخرے للضاحکیۃ و اجاب عنہما صدر المتالہین بان العلم عندہم لیس بسلبی بل صورۃ مجردۃ وجودہا لذاتہا او لمجرد اٰخر و ان الضاحکیۃ لیست من لوازم مہیۃ الانسان ولا مما یکون وجودہا منبعثا عن وجود الانسان علی

على الاطلاق وليس وجود الانسان ايضاً وجود البسيط لا يشوبه عدم ولا قصور ولا
فقد ولا يصحبه امكان كما فيما نحن فيه والثالث ان العلم الاجمالي بالمعنى الثالث
كما مرّ علم بالقوة بالتفاصيل وان كان بالقوة القريبة من الفعل وجل جناب الواجب
عنها قطعا واما التفاصيل فلاستحالة ان كل واحد من الصور غير الآخر فتكون
قائمة بذاته تعالى وقد ظهر بطلانه اقول والجواب عنه انه مناقشة في التمثيل فان
العلم الاجمالي بهذا المعنى ما الغرض من بيانه الا التقريب للافهام الى العلم الاجمالي
الواجبي المنطوي فيه التفصيل الا فهو عين التفصيل ومحض الانكشاف التام وصرف
الفعلية لا شائبة فيه للقوة اصلا على تصريحهم قال سيد الحكماء الامكانية والمعلم
الاول للحكمة اليمانية في كتاب التقديسات فاما المتكلفون الحاسبون انها
عقل لا بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل فغير مميزين بينها بالنسبة الى
تفاصيلها وبين العلم بالاصل ككل انسان حيوان بالنسبة الى الفروع كزيد انسان
وعمرو حيوان فالعقل الاجمالي كانه بعينه هو جملة تلك العقول التفصيلية في وحده
وليس في وسع النفس ما دامت في ارض الغربة ودار الجسد مكسوة كسوة الحس
مسحورة سحر الطبيعة ان تعقل التفاصيل والكثرانيات دفعة واحدة فتعقلاتها
التفصيلية ما دام لبثها في افق التقضي والتجدد نفسانية على سبيل الانتقال
من معقول الى معقول على الترتيب التدريج نعم كلما كانت اوفر عشقا

ه الطوق بالفتح ما يوضع من الخراج على الجرمان ۱۲

من رفض ظلمة الجسد واكثر تجرزا من بشر سحر الطبعية واصدق تاتيسا وتشبها بالعقول الفعالة كان عقلها الاجمالی احق فعلیتہ واشد بساطة واقوی فعالية للمراتب التفصيلية وارتباطا بها فكان لامحالة اشبه بالعقول اللتي هي فيوض العلم الحق واظلاله وايها ايها لها مع تجردها وسبوغها ان تشبهه تمامية وتقدسا انتهی کلامه الشريف ثم اوردوا عليه اولا انه كيف يكون شئ واحد بسيط فی غاية الوحدة والبساطة صورة علمية لشئ واشيا مختلفة متباينة متكثرة وينقض قاعدتهم ان العلم بالشئ يجب ان يكون متحد المهية معذلک الشی وثانيا کیف تتميز الاشيا بمجرد هذا العلم وانها لم توجد بعد اصلا فیئول الی تمائز المعدومات الصرفة وهو باطل واجيب عن الاول بان الشئ كما يتميز بالصورة العلمية كذلک بالمقتضی له ایض ولما كان المقتضی لجميع الاشيا على ما هو عليه فی الواقع امرا واحدا تميز باقتضائه کل ذرة من ذرات الوجود مما عداه فح يكون جميع الاشيا فی الشهود العلمی كامر واحد فی الوجود الذهنی ورد عليه بانه لما کانت العلة مبائنة للمعلول فلا يكون حضورها حضوره وما لم يحضر الشئ عند المدرک لا يكون مشعورا به بمجرد كونه مبدا امتيازه وعن الثانی بان ذاته تعالے علم اجمالی بالاشيا بمعنى انه علم بخصوصياتها لا على وجه التميز فان الخصوصية شئ والتميز شئ آخر والاول لا يوجب الثانی ورد بانا لا نسلم بداهة انه لا يمكن ان يعلم معلومات متباينة

ــه اذا اردت التبعيد قلت ايها بفتح الهمزة بمعنى هيهات وبعضهم يقولون الهات فی معنى هيهات ۱۲ صحاح

الحقائق بخصوصیاتہا بحقیقۃ واحدۃ متباینۃ بجمیعہا واجاب صدر المتالہین فی
شرح الاشراقیۃ عن استحالۃ انکشاف المبائن للمبائن بالذات وبالعرض لان
الثانی انما یمکن تحققہ فیما اذا کانا متحدین بوجہ من الوجوہ وکلاہما مستحیلان
فی الواجب والممکن بالذات بانہ لا یبعد ان یقول احد لعل الارتباط الخاص
الذی بین الواجب ومعلولاتہ بحسب الوجود کاف فی ان یکون نفس ذاتہ بعینہ
علما بمعلولاتہ بالعرض قال المعلم الثانی فی کتابہ فی السیاسات المدنیۃ[۵] فالاول
یعقل ذاتہ والکانت ذاتہ بوجہ ما ہی الموجودات کلہا فانہ اذا عقل ذاتہ عقل
بوجہ الموجودات لان سائر الموجودات انما اقتبس کل واحد الوجود من وجودہ
ہذا کلامہ وہو صریح فیما ذکرناہ ہذا ثم اقول لیس فی عماد الاسلام ہہنا الاشتباہات
عدیدۃ غیر مستحقۃ الالتفات الیہا فادعی ان ہذا الایراد انما یرد علی تسلیم القواعد
المقررۃ عند الحکماء علی سبیل التقلید واما اذا خلع ربقۃ التقلید فلا فاقول ولکنہ
اذا خلع ربقۃ التقلید فی ہذہ المسائل الدقیقۃ الحکمیۃ فلا یؤول اجتہادہ الا الی
ما تری ثم من العجائب انہ زعم ان الصورۃ الانسانیۃ مع کونہا صورۃ واحدۃ ممیز
کلواحد من افراد تلک المہیۃ عما عدا افراد تلک المہیۃ فلم لا یجوز ان یکون خصوصیۃ

---

۵ ہذا الکتاب لم یصل الی الاستاذ رہ ونقل ہذہ العبارۃ من شرح الہدایۃ الصدریۃ فی حواشیہ ولکن ظفرنا
فی ہذا الزمان من طبع البیروت وتشرفنا بمطالعتہ تماما والحمد للہ وہو ان کان فی فن السیاسات ولکنہ
مشتمل علی کثیر من مسائل الالہی باحسن عبارۃ وادق اشارۃ ۱۲ منہ

الواجب بحیث یقتضی علمہ بنفسہ علم جمیع الاشیاء متمائزۃ ولم یدر ان المہیۃ من
حیث ہی ہی لیست الا ہی ولا یلحظ فیہا الافراد قطعا فکیف یمیزہا واذا اخذت
بشرط شیئ فہی عین الافراد فلا معنی لتمیزہا ح واما الافراد الانسانیۃ فلیست
صورۃ واحدۃ بسیطۃ لان المہیۃ ح مع التشخصات والافراد متمیزۃ بہا لا بنفس
المہیۃ الواحدۃ وہو ظاہر واما الفاضل السبزواری فتخلص عن مضائق تلک
الاشکالات بانکار مباینۃ المعلول للعلۃ بناء اعلی ایمانہ بمسألۃ وحدۃ الوجود وہو
باطل عندنا قطعا کما سیاتی التفصیل فیہ ان شاء اللہ وبالجملۃ اعترض علی
جواب الصدر بعظیم بان ذلک الارتباط لا یمکن ان یرتفع بہ التبائن الذی ہو
منشاء اباء العقل انکشاف احد المتبائنین بالآخر وکذا لا یمکن ان یحصل بہ امتیاز
بعض الممکنات عن بعض آخر عندہ تعالی فانہ فرع امتیاز بعض الارتباطات
عن بعض وذلک الامتیاز اما بنفس ذواتہا فیلزم ان یکون انکشافہا ایضا بذواتہا
لتساوق العلم والتمائز لا بذاتہ تعالی ہف او بنفس ذاتہ فہو اول الکلام او بنفس ذات الممکن
فیلزم الدور او بارتباطات آخر وہکذا الی غیر نہایۃ فلم یحصل الامتیاز اصلا
اذ مالم یتمیز واحد من تلک السلسلۃ بالذات لم یتمیز واحد منہا بالعرض والا لزم
تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات **اقول** الجواب عنہ انہ مغالطۃ فانہ قاس
العلم الاجمالی بالتفصیلی لان نسبۃ التبائن بین المتبائنین او امتیاز احدہما عن
الآخر انما تتحقق بین الموجودین المنفصلین احدہما عن الآخر وان ہو الا التفصیل

بخلاف العلم الاجمالی فانه لیس فیہ انفراز وجود واحد ہما عن الآخر بل ہما
متحدان فیہ وجوداً کما سبق بحکایتہ وسیکرر علیک لغموض مقصدہ ولعلّہ
انما الجأ ہذا الایراد من لفظ الارتباط فزعم انہ انما یتحقق بین الشیئین والموجودین
فساقہ الوہم الی ہذہ النقوض ولیس المراد منہ ہہنا الا ما یناسب العلم الاجمالی
وہو ما فی معنے العلم بالعلۃ یستلزم العلم بالمعلول فہو جار فی کلا نحوی العلم قال
المعلم الثانی فی الفصوص متفرعاً علی تلک القاعدۃ فلہ الکل من حیث لا کثرۃ
فیہ فہو من حیث ہو ظاہر فہو ینال الکل من ذاتہ وقال ایضاً یجب ان یعلم انہ
یدرک الاشیاء من ذاتہ تقدست لانہ اذا لحظ ذاتہ لحظ القدرۃ المستقلۃ فلحظ
الکل فیکون علمہ بذاتہ لسبب علۃ لغیرہ ،، والا لخرج الکلام عما ارید بیانہ وتبیانہ
ہف والاستاد فی حواشیہ المشہورۃ لم یسع للجواب عن ہذا الاعضال بل
سلّمہ وتسلّمہ وکان آخر دعواہ التعریض علی الحکماء بعجزہم عن حلّ ہذہ المسألۃ وقد
اجبنا عنہ فی حواشینا فافہم وتبصّر ،،

المنہج الثانی فی تحقیقہ

الحکماء الاجلاء الاوائل کارسطوطالیس والشیخ الرئیس والمعلم الثانی ومن الاواخر
کسلطان الحکماء المحققین النصیر الطوسی والمحقق الخفری وسید الحکماء الامکانیۃ و
والمعلم الاول للحکمۃ الیمانیۃ میر داماد وتلمیذہ الجلیل الشمس الجیلانی والعلامۃ اللاہجی

وامثالہم قد اختاروا فی علم الواجب جلشانہ ہذا المسلک وہو مختار ہذا الفقیر الکسیر
اما الصدر الاعظم فہو وان لم تیخذہ مذہبہ ولکن اثنی علیہ کثیر البلغا حیث قال
فی بیانہ واعلم ان کون ذاتہ تعٰ عقلا بسیطا ہو کل الاشیاء امر حق لطیف
غامض ولکن لغموضہ لم تیسیر لاحد من فلاسفۃ الاسلام وغیرہ حتی الشیخ الرئیس
تحصیلہ وایقانہ علی ما ہو علیہ الخ والحق عندنا انہ اساس لمذہبہ ایضًا کما انہ قاعدۃ
لمنہج الصوفیۃ والمعتزلۃ علی ما سیاتی التحقیق فیہ ان شاء اللہ فہو الذی لہ
حق التقدم والتعلیم لہذہ الطرائق واصحابہا وان تشعبوا وتفرقوا وتفرعوا فیما بعد
بناء علی اصولہم قواعدہم ولکن لاریب ان ہؤلاء الجہابذۃ والموابذۃ من تلک
العصابۃ قد اقتبسوا من ہذا النور المنیر وتجوہروا من صحاح ہذا المعدن الازہر و
ارتضعوا من ہذا الثدی الاوفر الافور فقال المحقق الخفری فی حواشیہ علی
الٰہیات شرح التجرید الجدید بعلم ان لواجب الوجود علمین احدہما علم کمالی
اجمالی ہو عین ذاتہ وہو کونہ باعتبار ذاتہ بحیث یصیر منشاء انکشاف جمیع
الموجودات قال بہمنیار بیان ذلک ان حقیقتہ حقیقۃ یصدر عنہا مفصل المعلولات
کما ان المعقول البسیط عندنا علۃ للمعقولات المفصلۃ ولکن المعقول البسیط عندنا
موجود فی عقولنا وہناک نفس وجودہ ومعنی المعقول البسیط ہو انہ کما
یکون بینک وبین انسان مناظرۃ فاذا تکلم بکلام کثیر خطر ببالک جوابہ ثم
تفصلہ شیئا بعد شیئ الی ان تکلم دست کاغذ بل ما عندہ تعٰ اشد تجریدا

ففی الشہود العلمی الکمالی کان ذاتہ عالما بذاتہ وبجمیع الممکنات وعلما ومعلوما والتغایر
بین ہذہ المعانی انما ہو بالاعتبار انتہی کلامہ وقال العلامۃ الجیلانی فی حواشیہ
علی الحاشیۃ الخفریۃ کما قام البرہان علی قبلیۃ علمہ تع وعلی علمہ بذاتہ وعلی علمہ
بمجعولاتہ فکذلک قام البرہان علی ان علمہ بذاتہ عین ذاتہ فبقی الکلام فی علمہ بمجعولاتہ
بحیث یجب ان یصدر عنہ فی اعلی مراتب العلم والتجرد واعلی مراتب القدرۃ
والاختیار وفعل الفاعل المختار یجب ان یکون بالقصد والعلم علی ما وقع فی الکتاب
الکریم الالٰہی الا یعلم من خلق وہو اللطیف الخبیر فذلک العلم اما ان یکون فی مرتبۃ
صدور المجعولات او قبلہ فان کان الاول یلزم ان لا یکون الواجب عالما بالمعلول
قبل وجودہ فیلزم ان لا یکون ذاتہ عالماً باعتبار ذاتہ فیلزم ان یکون فاقدا
لبعض کمالاتہ فی مرتبۃ الذات لان العلم کمال مطلق للموجود بما ہو موجود فالعلم الذی
یکون بخصوص کل مجعول مجعول یجب ان یکون مقدما علی ذلک المجعول لیصح الایجاد
والجعل فذلک العلم المقدم یجب ان یکون عین ذات الواجب جلشانہ لانہ
لو کان زائدا یلزم التسلسل المحال وہو ظاہر وایضا یلزم علی ہذا التقدیر ان لا یکون
بعض کمالاتہ فی مرتبۃ ذاتہ فبقی اما التزام ان الواجب یصدر عنہ معلولہ لخصوصیۃ
ولا لعلمہ قبل الایجاد واما التزام ان یکون المقدم علی خصوص کل معلول عین ذاتہ والاول
باطل والثانی ہو المط فذات الواجب صورۃ علمیۃ لجمیع المجعولات فحضور ذاتہ عند
ذاتہ ہو بعینہ حضور جمیع الاشیاء فتلک الاشیاء تصدر عنہ منکشفۃ فعلمہ

بالاشیاء بعد کونہا کعلمہ بہا قبل کونہا ولا تفاوت فی ذلک اصلا لان مناط
علم الواجب جلشانہ بالاشیاء ہو ذاتہ بالذات بلا مدخلیۃ امر آخر اصلا ولیس
العلم بالعقل الاول مثلا مقدما علی العلم بالعقل الثانی مثلا لان جمیع کمالات
الواجب یجب ان یکون فی مرتبۃ واحدۃ والا یلزم ان یکون فاقدا لبعض الکمالات
فی مرتبۃ من المراتب وہو محال نعم یجوز ان یکون بعض المعلولات مقدما علی بعض
آخر کالعقل الاول بالنسبۃ الی العقل الثانی باعتبار الوجود لا باعتبار المعلومیۃ ولما
کان الواجب علۃ لجمیع ما عدا ذاتہ مفید للوجود کلہ فیکون علۃ مقتضیۃ لجمیع
الموجودات ولما کان عالما بذاتہ اتم العلوم ولم یعلم ذاتہ من جمیع الوجوہ فیلزم من
ہذا ان یعلم جمیع الموجودات من العلم بذاتہ کیف لا ولو لم یعلم الواجب تعالی الاشیاء
الی ان یوجد یلزم ان لا یعلم الاشیاء من ذاتہ واذا لم یعلم الاشیاء من ذاتہ
یلزم ان لا یعلم ذاتہ علما تاما بل فات عنہ بعض وجوہ العلم بذاتہ وہو ان من شان
ذاتہ ان یفیض عنہا کل وجود وجود ومما یؤیدہ ان حضور ذاتہ عند ذاتہ ہو بعینہ حضور
الاشیاء وہو ان نسبۃ الاشیاء الی جنابہ کنسبۃ الظل الی ذی الظل لان حقائق
الاشیاء قاطبۃ اظلال وجود الواجب وعلوم الاشیاء علوم الواجب وہکذا سائر
الصفات الکمالیۃ فالواجب بمنزلۃ الاصل والاشیاء بمنزلۃ العکس ولاریب
فی ان الاصل فی شیئیۃ العکس اتم من العکس فی شیئیۃ نفسہ یتضح ذلک من
نسبۃ الامر الخارجی الی ما فی المرآۃ منہ فکیف یتحقق الادراک والعلم بصورۃ وشبح

حاصلة من شیئ ولا تحقق بما هو اتم من هذا الشئ فی شیئیة فحضور الواجب تعر عند ذاته اقوے من حضور الاشیاء عنده فالعلم الحضوری هو حضور عین المعلوم عند العالم او حضور ما هو اقوی من حضور المعلوم والعلم الحضوری بالنسبة الی جناب انما هو بالاعتبار الثانی لے حضور ما هو اقوی من حضور المعلوم فمناط العلم بجمیع الاشیاء لیس سوی الذات المقدسة البسیطة عن جمیع جهات الذات فالعلم بجمیع الاشیاء لیس الا امرا واحدا من جمیع الجهات وبسیطا من جمیع الجهات ویمکن ان یکون ما روی عن امیر المومنین صلوات الله علیه العلم نقطة کسرها الجهال اشارة الی هذا واعلم ان نسبة هذا العلم الی الممکنات والی علومها کنسبة الاجمال الی التفصیل فکما هو مبدا للتفصیل فکذالک هذا العلم مبدا بجمیع الممکنات و علومها کما وقع فی بعض عبارات الحکماء الاکابر من اطلاق الاجمال علے هذا العلم لیس الا علی سبیل المسامحة ولیس هو الا من قبیل ضرب الامثال فمرادهم ان هذا العلم یشابه العلم الاجمالے فی کونه بسیطا غیر متکثر وفی کونه مبدا للتکثیر وعلی هذا کما یقال ان هذا العلم نسبته الی الممکنات والے علومها نسبة الاکسیر الی الذهب والفضة وهکذا ما یقال ان نسبته الے الممکنات کنسبة حروف الهجاء الے المرکبات وکذا ما یقال کنسبة الواحد الے العدد وکذا کنسبة البحر الے الامواج فجمیع هذه النسب مناسبة للمطلوب من وجه ومبائنة من وجه فلیس مرادهم من هذه النسب سوی تقرب الافهام الی المطلوب وان کان تبعیدا من وجه آخر فالاعتراض علیهم ناش من حمل عباراتهم علی ما هو ظاهر

من عباراتهم لا علی مقصودهم ثم قال وهذا التحقیق المبرهن الذی ذکرناه فی هذه المسألة موافق لما ورد فی الروایات عن الائمة الطاهرین سلام الله علیهم روی رئیس المحدثین فی الکافی باسناده الی محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام یقول کان الله ولا شئ غیره ولم یزل عالما بما یکون فعلمه به قبل کونه کعلمه بعد کونه ونظیره فی کثیر من الروایات ثم نقل عن انباذقلس ان الباری هو العلم المحض وهو الحیوة المحضة وهو العنصر والجود والقدرة والخیر والحق لا ان هناک قوی مسماة بعد الاسامی وهو مبدع فقط ولا انه ابدع من شئ ولا ان شیئا کان معه انتهی ومعنی کلام هذا الفیلسوف الکبیر انه لما کان ذات الواجب تعالی مناط الانکشاف بجمیع الاشیاء کان ذاته عین العلم فکان الباری هو العلم المحض وکذا الحکم جمیع الصفات الکمالیه وقال افلاطون الالهی ان للعالم مبدعا محدثا ازلیا واجبا بذاته عالما بجمیع معلولاته وکان فی الازل ولم یکن فی الوجود رسم ولا طلل الا مثال عند الباری انتهی وهذا ظاهر ایضا ان عالمیته بالاشیاء لیست لا ذاته الا ان قوله الا مثال عند الباری یوهم انه قائل بالمثل الازلیة ویمکن ان یکون مراد هذا الفیلسوف العظیم من المثال هو الاشیاء باعتبار الشهود العلمی لان الاشیاء لما کانت متحدة مع الواجب فی الشهود العلمی علی ما قال الفارابی یجوز ان یقال ان مثال الاشیاء کان فی الازل بهذا المعنی ویکون المراد وبالجملة الرموز فی کلام الاکابر کثیرة فلا یجوز المبادرة بالاعتراض علی کلامهم وقال ارسطو طالیس لیس کونه عاقلا بسبب وجود الاشیاء

من المثال هو الاشیاء باعتبار الشهود العلمی

المعقولة حتى يكون وجودها قد جعله عقلا بل الامر على العكس لان عقله للاشياء جعلها موجودة وليس شئ يكمله فانه الكمال لذاته المكمل لغيره فلا يستفيد وجوده من وجود كمالا انتهى وكلام هذا الفيلسوف الجليل ايضا صريح فيما ذكرناه انتهى وقال سيد الحكماء المتالهين وثالث المعلمين في كتاب التقويمات والتصحيحات ان سبيل القول الفصل الذي يصاب مفصل المسألة وينال محز المعرفة انما ممشاه ومسعاه ان تحقق وتقول ان العلم بالشئ بالذات ان هو الا العلم الشروقي بتصحيح بان يكون صورته العلمية النازعة الحاصرة بالذات اما هي بعينها جوهر هوية العينية ونفس ذاته الموجودة على الاصالة واما هي ما ليس هو لكن ونفس هوية وجوهر ذاته بل انه اقوى وابلغ في تصحيح الانكشاف البتة او هي بعينها نفس جاعلها التام من كنه الحقيقة التي منه منبجس نفس ذات المجعول وجوهر هوية انبجاسا اوليا فقد تلونا عليك غير مرة ان هوية المسبب من اللوازم الاولية لماهية سببه التام وان ذات المجعول من ذات الجاعل التام في الارتباط الانقباعي كنحو الظل من ذي الظل كلا ان ما هناك من القباحة والضراحة والالزاق والارتباط والانبجاس والانقهار والابراز لا يقاس ولا يشبه لا يكنه ولا يحد ثم قال فاذن قد آن لعقولكم ان تستيقن ان العليم الحق يعلم من نفس ذاته الاحدية بما ذاته مبدا لكل تقرر ووجود ولكل كمال ونظام فهو سبحانه يعلم من نفس ذاته كل هوية شخصية وكل طبيعة مرسلة فذاته الاحدية علم بسيط تام بكل شئ وكل جزئي وكل شخص وكلي وجزئي ظاهر له

والمكشوف عنده من نفس ظاهريته الاولى فلذلك يعلم جملة الاشياء دفعة واحدة
من غير ان يتكثر ذاته بها او يتقرر صورها في ذاته فالعالم الربوبي واسع عظيم جدا ليس في
وسع العقول اكتناه سعته واشعة عظمته اصلا وهو بعين ذاته الاحد الحق من كل
جهة بجملة الاشياء كالصورة العلمية للمعلوم ولكن لا على مشاكلة الصور العلمية ولا على
المشاكلة المكنونة بل على اعلى الاطوار واسبغ السنن المتعالية عن فرجار التحديد و
والتكثر في تصحيح الانكشاف والعلم بالاشياء المتقدم على تقررها بمعنى الصورة العلمية و
بمعنى مناط الظهور وملاك الانكشاف وبمعنى ما به الظهور والانكشاف جميعا هو نفس ذات
الاحدية الحقة فذاته في مرتبة ذاته هو العلم التام وفوق التمام بالاشياء كلها قبل
الجعل والافاضة ثم الاشياء بفيض عنه معلومة مكشوفة غير محجوبة ولا مزدادة ظهورا
وانكشافا لديه بل هي يكون حين الوجود على ما كانت عليه قبل التقرر من الظاهرية
والمكشوفية عنده من غير زيادة في الظهور واشتداد في الانكشاف عنده وفيضان
الاشياء عنه منكشفة حدوثا وبقاء وفيضانا مباينا لذاته هو نفس معلوميتها له اخيرا عند
التقرر والجعل والايجاد تفصيل العلم المتقدم وبالجملة القيوم الواجب بالذات مبدأ كل
فيض وهو ظاهر بذاته فهو بما هو ظاهر لذاته ينال الكل من ذاته فله الكل من حيث لا كثرة
فيه فعلمه بذاته وبالكل بمعاينة جميعا الا المعنى المصدري نفس ذاته تعالى ثم علمه بالكل
بمعنى معلومية الكل والصور العلمية الحاضرة حين تقرر الكل على التفاصيل عين الكل
ونفس جواهر الذوات والهويات الموجودة المتفاصلة بعد ذاته وتكثر علمه بالكل اى

معلومية الكل والصور العلمية المفصلة الحاضرة التي هي بنفس ذوات الاشياء باعيانها لدى التقرر بعد ذاته سبحانه ويتحد الكل في الصورة العلمية من قبل التقرر وفي مناط الظاهرية وملاك المكشوفية وفيما به الظهور والانكشاف مطرا بالنسبة الى ذاته سبحانه فذاته هو الكل في وحدة من حيث الظهور والانكشاف وان كان الكل من حيث التحقق والتقرر والكلية واللوازم في قصيا النائي والسقوط عن جناب قدسه وحريم كماله وذاته سبحانه اولى بان يكون علما بالكل من تلك التفاصيل الفاضلة عن ذاته وعن علمه بذاته بالنسبة الى كل شيء ثم قال فاذن قد اقرّ لديك ان مناط الظهور وملاك الانكشاف في العقل التام هو العقل الاعلى من تلقاء عقل الاسباب وظاهرية الجاعل التام من حيث كنه ذاته ومن كنه حيثية التي هو بها جاعل تام وانه مهما يكن ذلك لم يكن لوجود المعلوم خطّ ونصيب من المدخلية في تصحيح اصل الانكشاف واشديته واشتداده اصلا بل هنالك يكون اذا ما كان المعلوم داخلا في التقرر بالفعل وجوده بالفعل من الامور الملغاة الاعتبار اساسا في امر الانكشاف ويكون انما هو الداخل في الشيء المعلوم المنكشف لا يعتبر فيما هو مناط الانكشاف وملاك المعلومية ومما قد تم برهانه لا شيء الا القيوم الواجب بالذات يعقل شيئا ما عقلا فعليا تاما على ذلك السبيل من تلك الجهة فاذن عساك لم يك يعتريك ريبة في ان العليم الحق ليس هو من يكون تحقق علمه بالفعل امرا مرهونا بوجود معلوماته بالفعل فاذن ذاته الحق وهو ينبوع الوجود كله هو العلم التام بجملة

الاشیاء عند وجودہا بعللہا و اسبابہا کما کان یعلمہا قبل وجودہا من غیر ان یستفید بوجودہا معرفۃ طریۃ و عقلا جدیدا و علما طارفا او یشتد عند تقررہا علمہ السابق و یزداد خبرتہ القویمۃ تعالی عن ذلک علوا کبیرا انما المتجدد و الطارف معلوماتہ لا علمہ و جمیع علومہ بما عدا ذاتہ علوم فعلیۃ من سبیل الاحاطۃ بالعلل و الاسباب قبل وجود المعلومات و مع وجودہا علی سنۃ واحدۃ غیر متبدلۃ و لا متحولۃ فہذا مصاص المعرفۃ و صراح القول القراح فی ہذہ المسألۃ من صلب الحکمۃ و قد تساطعت بذلک نصوص الاحادیث عن ساداتنا المقدسین و لاسیما امام الائمۃ و سید الامۃ امیر المومنین صلوات اللہ و تسلیماتہ علیہ علی ارسخ الوجوہ عرفا فی البلاغۃ العقلیۃ و شرکاءنا الدارجون فی الفلسفۃ و ہم العقلاء الثقات و الحکماء الاثبات و لاسیما الذی ساہمنا منہم فی ریاسۃ ہذا العلم من قبل قد بلغت افاویہم دقۃ من طسق لتحصیل النصاب الاتم و القسط الاوفر " ثم قال علک اذن ان ابوح لک بالصدق فاقول بعلی لسن التفلسف ان فی علم العلیم الحق مکشوفیۃ الاشیاء لہ غیر عازب عنہ صغیرہا و لا کبیرہا اجمالا و تفصیلا و ان العلم الاجمالی بجمیع الموجودات ہو الجہۃ الکمالیۃ و ہو ذاتہ و العلم التفصیلی عین الموجودات و مغائر لذاتہ و حق الانکشاف الذی فیہ ہو من تلقاء وجودات الاشیاء و من اللوازم لغیر الکمالیۃ اللاحقۃ لذاتہ تعالی علی سبیل صرف اللزوم و مجرد التبعیۃ من دون تکمل و استکمال بہ ان نفس ذاتہ علم تفصیلی بالنسبۃ

طعنت

غیر صحیح … وجود … مع … العلم … الاشیاء

الی الصادر الاول بخصوصه واجمالی بالنسبة الی الجمیع مما لامساق له الی الحکمة ولا معادله الی الصحة فقد تحققت ان الاجمال والتفصیل نحوان مختلفان من الانکشاف والعلیم الحق سبحانه لایختلف نحو ظهور الاشیاء وانکشافها له ابدا وان انکشافها له عند وجوداتها هو بعینه انکشافها الذی هو فی نفس مرتبة ذاته من تلقاء ظهور ذاته وانما الاحق الداخل فی الوجود بعد اللادخول بعدیة بالدهر او بالذات ذوات الاشیاء المنکشفة وهویاتها لاتکشفها له ولانحو من انحاء انکشافها له اصلا وهذا التفلسف له ثلمة فی اقاویل رؤساء الفلسفة وکبرائها انما الذی جری واستمر فی اقاویلهم ان ذاته تعالی هو العلم الحق البسیط بکل شیئ وانه هو الخلاق الفعال لتفاصیل ذوات الاشیاء المعلومة الموجودة الفائضة من خلاقیة وفعالیة معلومة منکشفة انکشافها الذی هو بعینه حاصل بالفعل قبل وجودها وعند وجودها من غیر اختلاف وازدیاد والذی شارکنا من قبل انما قال فی کتب الشفاء والنجات والمباحثات والتعلیقات انه اذا قیل عقل للاول تعالی قیل علی المعنی البسیط الذی عرفته فی کتاب النفس وانه لیس فیه اختلاف صور مترتبة متخالفة کما یکون فی النفس علی المعنی الذی مضی فی کتاب النفس فهو لذلک یعقل الاشیاء دفعة واحدة من غیر ان یتکثر انتهی کلامه وقال الحکیم المدقق اللاهجی فی شوارق الالهام بعد اثباته اصالة الوجود دون المهیة ان وجود العلة اشد لامحالة من

مخفی مباد که نسخه حاضره قلمیه تقویم الایمان بسیار غلط است بمشکل تمام عبارت منقوله را خود

وجود المعلول والمراد من الشدة ہو کون الشئ بحیث ینتزع منه امثال شئ آخر فیکون الشئ الاول ہو الشدید والثانی ہو الضعیف فالاشد کانه یشتمل علی عدة امثال الاضعف فوجود العلة لکونه اشد من وجود المعلول یکون مشتملا علی وجود المعلول مع زیادة فالعلة التی ہی مبدأ العلل کلها وینتہی الیها جمیع المعلولات کانها یشتمل علی المعلولات کلها فہی المعلولات کلها بعنوان الوحدة واذا صدرت عنها المعلولات وتباینت وتمائزت بعضها عن بعض کانت جمیعها ہی العلة بعنوان الکثرة من دون ان ینقص من العلة شئ اذ المعلول لیس جزءا من العلة وبعضا منها حقیقة بل انما ہو اثر منها وظل لها وما من المعلول فی العلة انما ہو اصله وسنخه اذ فرق بین ان یفیض من شئ شئ وبین ان یقسم شئ الی شئ ومفاد العلیة والتاثیر انما ہو الاول لا الثانی فالوجود الواجبی یشتمل علی جمیع وجودات الممکنات التی ہی عبارة عن ذواتها لا اقول عن ماہیاتها اذ فرق بین المہیة والوجود علی ما عرفت فعلمه تعالی بذاته عین العلم بجمیع ذوات الاشیاء وہذا ہو المراد من کون ذاته علما اجمالیا بالاشیاء وعقلا بسیطا لها علی معنی ما حصلنا من کلام الشیخ کما مر فظہر انه لا یعزب عن ہذا العلم الذی ہو عین ذاته تع مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء ولا اصغر من ذلک ولا اکبر الا فی کتاب مبین

(بقیہ نوٹ صفحہ ما قبل) درست وصحیح کردہ ام وہکذا دو مرتبہ تمام این نسخہ را مطالعہ کردم وتصحیح نظری نمودم برائے تصحیح تام انتظار نسخہ دیگر مے کشم واللہ المیسر ۱۲ منه

بلا تکلف و تجوز لکن لما لم یمکن التمییز بین امثال الضعیف الذی یشتمل علیها الشدید فی الخارج لکونها متحدۃ بجنبیۃ بل ہی من حیث ہی متمیزہ انما ہی فی العقل لم یکف ہذا العلم فی صدور النظام من حیث ہو نظام لاستدعائہ التفصیل کما عرفت وایضا ان کان ہذا العلم علما بالمہیات وایضا من وجہ لکن لما لیس علما بہا من حیث ہی مہیات لم تتمیز المہیۃ عن الوجود بحسب الخارج بل انما تتمیز عنہ فی العقل فقط وفی العقل البسیط لا یکون متمیزا اصلا لا بین وجود و وجود ولا بین وجود و مہیۃ فبالاضطرار لزم القول بالعقل التفصیلی المحقق بحصول صور المہیات فی العاقل متمیزۃ بعضہا عن بعض وعن الوجود فی علمہ بالاشیاء انتہی ثم انہ لما استشعر باضمحلال مسلک الصور و بطلانہ فیما نحن فیہ نطق بالصواب الحق و فتق بقراح التحقیق الادق فقال تدقیق الہامی یمکن ان یدقق النظر ویقال ان حدیث الصور وحصولہا فی ذاتہ تعالی انما ہو لتفہیم کون ذاتہ علما بجمیع الاشیاء تفصیلا و تبیین معنی عنایتہ بہا فی صدورہا عنہ عن علم وذلک لا یستدعی حضور الصور حقیقۃ فی ذاتہ متمیزۃ بعضہا عن بعض بل یکفی فیہ کون ذاتہ بحیث لو اعتبرہا العقل و فصل ما اشتملت علیہ بعنوان الکثرۃ من الموجودات المعلولۃ تحصل فی العقل الصور المتکثرۃ لتلک الموجودات حقیقۃ فعبروا عن تلک الحیثیۃ المستدعیۃ لحصول الصور فی العقل بحصول الصور فی ذاتہ کما ہو شائع فی الاعتباریات فانہم یقولون ان المہیۃ البسیطۃ مرکبۃ من الاجزاء العقلیۃ و معنی الترکیب ہو حصول الاجزاء فی المرکب ولیس فی الاجزاء العقلیۃ کالجنس والفصل حصول حقیقۃ فی المہیۃ البسیطۃ بل حصولہا

ہی الحقیقہ انما ہو فی العقل لکن لما کان ذلک الحصول فی العقل بسبب ملاحظتہ
ایاہا من جہتین فیہا ہما جہتہ ما بہ الاشتراک وما بہ الامتیاز جعلوا حصولہا فے
العقل حصولا فی المہیتہ واعتبروہا مرکبتہ منہما فی العقل وکذا الحال فی الاعتبارات
العرضیتہ للمہیات وکون ذاتہ العالم بذاتہا بالحیثیتہ المذکورۃ کافیا فی صدور الاشیا
عنہ تعالیٰ عن علم واستدعاء صدور النظام شیئا ازید من الحیثیتہ المذکورۃ ممنوع
وکذا استدعاء علمہ تعالیٰ بالمہیات من حیث ہی مہیات ذلک فان کونہ عالما
لشے من شانہ ان یحللہ العقل الی مہیتہ ووجود کاف فی علمہ بالمہیتہ والوجود
معہا فلیتفطن وبہذا یمکن ان یوجہ ما مر فی کلام ابن الرشد من ان ذاتہ تعالیٰ
لیس شیئا ازید من تعقل النظام ومما یؤید ہذا التدقیق ان الغزالی فی التہافت نقل
مذہب الشیخ علی انہ قائل بکون ذاتہ علما تفصیلیا بجمیع الاشیاء وانہ منفرد من
بین الفلاسفۃ بذلک ولم ینسب الیہ القول بحصول الصور فی ذاتہ وصدقہ ابن رشد
فی ذلک النقل الا انہ جعلہ موافقا للفلاسفۃ فی ذلک علی ما مر فلولا ان مراد
الشیخ ہو ما ذکرنا لما صح ذلک النقل وتصدیقہ فیہ مع کون کتبہ ورسائلہ محتویۃ
بحدیث الصور وعلی ہذا یکون ما مر غیر مرۃ من کلام الشیخ من ان اتصافہ بتلک
الصور انما ہو من حیث ہی صادرۃ عنہ لا من حیث ہی حاصلۃ فیہا وانہا حاصلۃ
من ذاتہ لا من غیرہ وامثال ذلک اشارۃ الی ان المراد من الحصول لیس
ہو المعنی المشہور المتبادر بل ہو معنی آخر ہذا کلامہ الشریف

اقول اذا تقرر هذا فلا يذهبن عليك انه ما ابتغينا ولا رمنا من هذه التفاصيل
وما اكثرنا من التكرار والتطويل الا طرد الاوهام بتكرير الدرس وارتساخ هذه
الانوار الشاهقة العالية والمطالب السامية في النفس الذاكية واذن فلا يرد عليه
ما اشار اليه صدر المتالهين في الاسفار وفصله الاستاذ في حواشيه الزاهدية
بانه ما معنى الانطواء فان اريد به كون الواجب علة فذلك لا يكفي لكونه علما وان
اختيران للممكنات نحوا آخر من الوجود شبيه الوجود الذهني في الواجب فيرجع
ذلك الى القول بارتسام الصور في ذاته تعالى وهو باطل وان اريد به ما هو مذهب
الصوفية كما يشهد به كلام السيد الزاهد الهروي في الحواشي التهذيبية الجلالية
من انه ليس في عالم الكون الا ذات واحدة مسماة بواجب الوجود وهي متطور
بتطورات مختلفة فالمتعين بكل تعين هو الممكن والمعرى عن كل تعين هو الواجب
فعلمه تعالى بها ينطوي في علمه بذاته وذاته ليست مغائرة لها بالذات بل بالاعتبار
فيخرج الكلام عما نحن فيه لان الكلام ههنا مع الحكماء القائلين بالعلم الاجمالي

قال بعض العارفين العلم هنالك على عكس نحو العلم عندنا فان المعلوم هنالك يجري من العلم مجرى
الظل من الاصل فما عند الله هو الحقائق المتاصلة التي تنزل الاشياء منها بمنزلة الصور والاشباح فما من
الاشياء
عند الله احق بها مما عند انفسنا فالعلم هنالك في شيئية المعلوم اقوى من المعلوم في شيئية نفسه فانه شيئ
الشيئ وتحقق الحقيقة فالشيئ مع نفسه بالامكان فانه بين ان يكون وبين ان لا يكون ومع مشيئه بالوجوب
الشيئ فوق الشيئ فانه الشيئ ويزيد وان كان فهم هذا يحتاج الى تلطف شديد واذا كان ثبوت نفس الشيئ
عند العالم حضوا له فثبوت ما هو اولى به من نفسه اولى بذلك لا يخفى ما فيه من تاييد لراي الاستاذ عليه الاعتماد ١٢

وعندہم ذات الواجب مغائرۃ بالذات للممکنات حقیقۃ فکیف تکون منشأ اللانکشاف العلمی فظہران قولہ فہو کالصورۃ العلمیۃ المتعلقۃ بجمیع الاشیاء لایفی بدفع الایراد انتہی اما اولا فلما مر الا یما الیہ من ان الانطواء والاندماج وامثالہ من الالفاظ کالصورۃ العلمیۃ قد الجأت الضرورت الیہ لضیق التعبیر وقصور نطاق التفسیر والا فلا انطواء ولا اشتمال ولا استجماع ولا الصورۃ العلمیۃ العرضیۃ ہناک کما استفاض فی التحاورات والتقاولات المتعارفۃ عندنا، وثانیا انہ لما تحقق بطلان مسلک الصور العلمیۃ الواجبیۃ وتحقق عندہم شططیۃ مذاہب الصوفیۃ والمعتزلۃ فلا یحل حمل کلامہم علیہا بل المقصود دعوۃ النفوس والعقول الی مقام اعلی واجلّ مما قد ہدی الیہ فی التمثیلات المسطورۃ المشہورۃ لتسہیل الامر فی العروج الی المتشبہ الیہ علی قدر ما یمکن التمشی والتخطّی الی جنابہ باقدام الافکار الناسوتیۃ والانظار الملکوتیۃ وثالثا انہ لما تحقق جواز فیضان المبائن من المبائن کالصورۃ العلمیۃ العرضیۃ عن النفس الناطقۃ الجوہریۃ وکشف احدہما من الآخر کالصورۃ العلمیۃ للاعیان الخارجیۃ فلا وقع للاستبعادات الوہمیۃ والتخیلات المسوّلۃ المموہۃ ہناک ورابعا ان تخلیل المبائن والمبائن وتفریق الموجود والمعدوم انما یلیق بالتفاصیل الاعیانیۃ والعلوم المفصلۃ بعد الجعل والایجاد وقد سیق الکلام الی مقام فوقہ من الصقع الربوبی الاجمالی والعلم الجملی البسیطی الواجبی الذی لاکشف ولا فعلیۃ وراءہ فقیاس احدہما بالآخر

(بقیہ نوٹ صفحہ ماقبل) الحکیم المولوی عبدالاحد البہاری تلمیذ المصنف

سقط الاوہام وہبط الابہام ومخبط النقض والابرام مما لا یرتبط فی نفس الامر بذاک المقام وخامسا ما قد برہن عندہم ان الحقیقۃ الواجبیۃ یمتنع اکتناہہا للنفوس البشریۃ والعقول النوریۃ قطعا وکان العلم الاجمالی عین ذاتہ فیستحیل لعقل احاطتہ بحقیقۃ وکیفیۃ والوصول الی کنہ الامر فیہ کنفس وجودہ تعالی وانما السبیل الیہ مقصور علی التمثیلات العقلیۃ والتشبیہات النفسیۃ لتقریب الافہام فی الوصول الی الجلایا القدسیۃ اللاہوتیۃ علی مقدار ما تتمکن علیہ القوۃ البشریۃ وقد صرح بہذا العجز فی ہذہ المسألۃ المعضلۃ ہؤلاء الکبراء من الحکماء کما قد اتضح لدیک مما تلوناہ علیک من کلامہم ثم انظر کیف یکرر القول بہ الرئیس فی بعض رسائلہ وانت ان لم تدرک حقیقۃ ہذا فلا باس لان خطر العلم اضیق من ان یکون لہ الی مثل ذلک الجناب العالی مطمح النظر لاسیما فی دار الغربۃ فلا تلتمس من نفسک شیئا عجز عنہ الملائکۃ المقربون والانبیاء المرسلون انتہی وقال ایضا العلم انما ہو حصول الصورۃ المعلومۃ وہی مثال مطابق للامر الخارجی وصورۃ المعلومات حاصلۃ لہ قبل وجودہا ولا یجوز ان یکون تلک الصورۃ حاصلۃ عندہ فی موضوع آخر فانہ یستلزم الدور والتسلسل وان لا یکون علما لہ ولیست صورا معلقۃ افلاطونیۃ لانا ابطلناہ ولا من الموجودات الخارجیۃ اذ العلم لا یکون الا صورۃ فلم یبق من الاحتمالات الا ان یکون فی صقع الربوبیۃ وانت تعلم ان لم تدرک کیفیۃ ہذا فلا باس لان خطر العلم اضیق من ذلک ولیس الی ہذا المطلب العالی مطمح ولا سیما فی دار الغرور فلا تلتمس من نفسک شیئا عجزت الملائکۃ المقربون والانبیاء والاولیاء العارفون

عن الوصول الیہ الا من فضل اللہ تفضیلا فان اردت لمعۃ من ذلک فجاھد
نفسک وتفکر فی خلواتک وفرغ زوایا قلبک لیحدث لک حادث تطمئن بہ انتہی
وقال ابن رشد الاندلسی وھو من افاضل فلاسفۃ الاسلام فی رد تہافت الغزالی
لکن الحق فی ذلک انہ لیس تعدد المعلومات فی العلم الازلی کتعددھا فی العلم
الانسانی وذلک انہ تعدد لیس من شان العقل منا ادراکہ ولذلک اصدق ما قال
القوم ان للمعقول حدا تقف عندہ ولا یتعداہ وھو العجز عن التکلیف الذی فی ذلک
العلم وانما امتنع منا ادراک ما لا نہایۃ لہ بالفعل لان المعلومات عندنا منفصلۃ بعضہا عن
بعض فاما ان وجد ھہنا علم تتحد بہ المعلومات فالمتناہیۃ وغیر المتناہیۃ فی حقہ
سواء ہذا کلہ ما یزعم القوم انہ مما قام البرہان علیہ عندہم واذا لم نفہم نحن من الکثرۃ
فی العلم الا ہذہ الکثرۃ وہی منتفیۃ عنہ تعالی فعلمہ واحد ولکن تکیف ہذا المعنی وتصورہ
بالحقیقۃ ممتنع علی العقل الانسانی لانہ ان ادرک الانسان ہذا المعنی لکان عقلہ ہو عقل
الباری وذلک یستحیل ولما کان العلم بالشخص عندنا ہو العلم بالفعل علمنا ان علمہ ہو اشبہ
بالعلم الشخصی منہ بالعلم الکلی وانکان لا کلیا ولا شخصیا انتہی واذن فالسوال عن
کیفیۃ الانطوار والمناقشات فی الالفاظ والتمثیلات والمبالغات فی التشنیعات
علیہم لا ثمر الا تضیع السواد وتکثیر المجادلات والمکابرات لانہا لا ترد علی نفس مقصدہم
بل الی الفاظ عدیدۃ اختاروہا علی سبیل الاضطرار مع التصریح بمراہم ومغزاہم
والایضاح لیحل ذن عقدۃ استبعاد ما یتوہم من انہ کیف یکون علم واحد بسیط عین صور

كثيرة علمية تفصيلية فانه لما تحقق بالبرهان عينية الصفات الحقيقية الواجبية من القدرة والارادة وغيرها التي هي صفات كثيرة انضمامية فينا فكيف لا يستيقن بعينية الصور العلمية التفصيلية بالعلم الاجمالي الكمالي الذي هو عين ذاته الحق جل جلاله واذن فلا استصوب لما تكلم به الاستاد في حواشية الزاهدية ان الحكماء والمتكلمين وان كانوا قائلين باحاطة علمه تعالى بجميع الممكنات في كل وقت بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة كما شهد به الشرع الشريف لكنهم عاجزون في بيان كيفية ذلك فهم كالحيارى في الصحارى لا يجدون مرشدا ولا دليلا ولا يهتدون الى منازله سبيلا ولكن لا قدح بذلك على المتكلمين فانهم يفوضون امثال هذه المواضع عند ظهور عجزهم الى الله قائلين الله اعلم بحقائق الامور وانما المستحق للتشنيع الشنيع طائفة الحكماء الزاعمة قطعية علم الحكمة المدعية انه ما من مسألة الا وهي مثبتة بالحجج القطعية فانظر بعين الانصاف ولا تمش طرق الاعتساف انتهى لفظه وذلك اما اولا فلما ظهر مما قررنا آنفا ان الحكماء العظام ايضا قد اعترفوا بالعجز عن وصول الحقيقة في هذه المسألة فلا يستحقون التشنيع على زعمه كالمتكلمين وثانيا ان الحكماء لم يدعوا ذلك على سبيل الكلية فان خروج هذه المسألة عنها ظاهر بتصريحاتهم ومما يؤيده ان الشيخ الرئيس صرح في التعليقات بعجز البشر عن

ع‍ ہذه لفظ التعليقات ان الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم والاعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الداخلة في حقيقة بل نعرف انها اشياء لها خواص واعراض فانا لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار والهواء والارض ولا نعرف ايضا حقائق الاعراض ومثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجواهر بل انما عرفنا شيئا له هذه الخاصة

الوصول الی الحدود والحقیقۃ فی الاشیاء بل ربما یشتبہ الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصۃ وقال صدر فلاسفۃ الاسلام فی الاسفار نحن لا نعرف من الحقائق الا صفاتہا ولوازمہا الاخیرۃ وآثارہا الخارجیۃ دون انفسہا ومبادیہا واسبابہا القصوی انتہی علی ان الرئیس قد اعترف بالعجز عن التحقیق فی مسائل عدیدۃ من

(بقیہ حاشیہ صفحہ ماقبل) وہو انہ الموجود لا فی موضوع وہذا لیس حقیقتہ ولا نعرف حقیقۃ الجسم بل نعرف شیئا لہ ہذہ الخواص وہی الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقیقۃ الحیوان بل انما نعرف شیئا لہ خاصیۃ الادراک والفعل فان المدرک الفعال لیس ہو حقیقۃ الحیوان بل خاصیۃ ولازم لہ والفصل الحقیقی لا تدرکہ ولذلک یقع الخلاف فی ماہیات الاشیاء لان کل واحد یدرک غیر ما یدرکہ الآخر فحکم بمقتضی ذلک اللازم ونحن انما نثبت شیئا مخصوصا عرفنا انہ مخصوص من خاصیۃ لہ او خواص ثم عرفنا لذلک الشیٔ خواص آخر بواسطۃ ما عرفناہ او لا ثم توصلنا الی معرفۃ انیتہ کالامر فی النفس والمکان وغیرہما مما اثبتنا اثباتہا لا من ذواتہا بل من نسب لہا الی شیٔ واشیاء عرفناہا او من عارض لہا او لازم ومثالہ فی النفس انا رأینا جسما یتحرک فاثبتنا لتلک الحرکۃ محرکا ورأینا حرکۃ مخالفۃ لحرکات سائر الاجسام فعرفنا ان لہ محرکا خاصا او لہ صفۃ خاصۃ لیست لسائر المحرکات ثم تتبعنا خاصۃ خاصۃ ولازما لازما فتوصلنا بہا الی انیتہا انتہی بقدر الحاجۃ ویقرب منہ ما افادہ الرئیس ایضا فی رسالۃ الحدود بان اصدقائی سالونی ان املی علیہم حدود اشیاء یطالبوننی بتحدیدہا فاستعفیت من ذلک علما بانہ کالامر المتعذر علی البشر سواء کان تحدیدا او رسما وان المتقدم علی ہذہ الجرأۃ حقیق ان یکون من جہۃ الجہل بالمواضع التی منہا تفسد الرسوم والحدود فلم یمنعہم ذلک بل الحوا علی بمساعدتی ایاہم وزادوا فی اقتراحاتہم حتی شروا ان دلہم علی مواضع الزلل التی فی الحدود وانا مساعدہم علی ملتمسہم ومعترف بتقصیری عن بلوغ الحق فیما یلتمسون الی آخرہ فافہم ۱۲ مولوی سید محمد علی تلمیذ المصنف

مقامات مختلفہ فی الشفاء والقانون وکذا غیرہ فی غیرہ کما لا یخفی علی الناظرین المطلعین علیہما بالانصاف وثالثا انہ لو تصح عندہم ہذہ الدعوی لما زادوا فی تعریف الحکمۃ قولہم علی قدر الطاقۃ البشریۃ وہو ظاہر ولما غلبت الاشعریۃ علی الاستاذ وزادعلیہ انہماکہ فی الفنون السطحیۃ من الفقہ والحدیث والرجال فی اواخر عمرہ الشریف وتصلب فی المذہب مال الی تشنیع الحکماء وتقبیح الحکمۃ صیانۃً لمسلکہ عن ورود التشنیعات والمحالات العقلیۃ وللناس فیما یعشقون مذاہب وللتحقیق المفصل مقام آخر

الفصل السابع

فی طریق الصوفیۃ والمعتزلۃ

نرید ان نبیّن مسلک الصوفیۃ من لسانہم فان اہل البیت ابصر بما فی البیت فقال اشعرہم فی العرفان واعرفہم فی فنون ہذا البیان العارف السامی الجامی فی شرح اشعۃ اللمعات حقائق ممکنات صور معلومیۃ ذات اند متلبسہ بالشئون والصفات باین معنی کہ ہر گاہ علم حق تعالے را بذات خویش اعتبار کنیم مقید بیک شان یا بیشتر آن صورت علمیہ را حقیقت ممکنی از ممکنات میگویند و چون اعتبار کنیم بیک شان یا شئون دیگران را حقیقتی دیگر از حقائق ممکنات میگویم وعلی ہذا القیاس پس علم حق بحقائق ممکنات عین خودش باشد بذات وشئون

ذاتیہ خودش و این است معنی آنکہ می گویند علم حق بعالم ..... وی است
ذات خودش ود رلمحات فرمودہ حقائق اشیا تعینات و تمیزات خصوصیات
شیئون و اعتبار اتیست کہ مستجن است در غیب ذات الوجود فتجلی بصفۃ من الصفات
فیتعین بصفۃ من الصفات فیتعین و یتمیز عن الوجود التجلی بصفۃ اخری فیصیر
حقیقۃ ما من الحقائق الاسمائیۃ وصورۃ تلک الحقیقۃ فی علم الحق سبحانہ ہی المسماۃ
بالمہیۃ والعین الثابتۃ وان شئت قلت تلک الحقیقۃ ہی المہیۃ فانہ صحیح
ایضا والاعیان الثابتۃ ہی الصورۃ الاسمائیۃ المتعینۃ فی الحضرۃ العلمیۃ فتلک الصور
فائضۃ من الذات الالہیۃ بالفیض الاقدس والتجلی الاول بواسطۃ الحب
الذاتی وطلب مفاتیح الغیب اللتی لایعلمہا الا ہو فان الفیض الالہی ینقسم الی الفیض
الاقدس والفیض المقدس فبالاول تحصیل الاعیان واستعداداتہا وبالثانی
یحصل تلک الاعیان فی الخارج ولوازمہا وتوابعہا ثم قال حضرت ذوالجلال
در ازل الآزال ذات خود را بذات خود میدانست و قد افاد واذلک بقولہم
تجلی بذاتہ لذاتہ و ہماں دانستن ہر چہ از آغاز آفرینش با رپہ تو ہستی بران افتادہ
یا خواہد افتاد الی ابد الاباد در یں جہاں یا دراں جہاں حتی المحسوسات جمیع را میدانست
زیرا کہ حق تعالی عبارتست از تعین کلی کہ جامع جمیع تعینات کلیہ و جزئیہ ازلیہ
و ابدیہ است کہ انرا تعین اول گویند پس علم بہ تعینات نامتناہی بعین علم او با شد
بذات خویش و چوں اشیار را باسرہا در ضمن علم او بذات او معلوم است اندراج

داشته هر آئینه هرچه بظهور آید چنان و چندان تواند بود که اقتضا آن معلومیت ضمنی بود زیرا که آن معلومیة ذات مقدس از تغیر و تبدل است ازلا و ابدا و اقتضاے مضاف بمعلومیة فرع راجع باصل و این مقتضیات کی از تناهی مذکوره است باجنۂ اشیائ در مشیت مشیة اولے و ہمان است که یاد ازان بعرف صوفیه نظرا الی ذواتها بشئونات ذاتیه رفته و با ملاحظه جانبین بطون و ظهور بحروف عالیات و حروف اصلی و بعد از تمائز که لازم نور نورانیه است علم ست باعیان ثابته و حقائق ممکنه که قدمار حکما ر مهیات خوانده اند و چون تامل رود که هر یک از شیونات مذکوره صلاحیة تعلق ارادہ بروز از علم بعین حاصل ست ظاهر شود که منشا امکان و تساوی نسبت بطون و ظهور که بعدم و وجود تعبیر ازان کنند کمال تقدس و تنزه ذاتی حق ست از تقیید بمقتضاے اسماء متقابله انتهی کلامه ویقرب[ه] منہ مسلک المعتزلة الحالیة القائلة بثبوت المعدومات الممکنة وجعلها مناط العلمه تعالی فلذلک ناسب اقترانهما فی فصل واحد اقول هذان الطریقان انکان مرجعهما الی مسلک الصور العلمیة کما قد فصل فیما سبق لکان لهما وجه ما والا فلا ولکن لصوفیة قد

[ه] وجه التقارب ظاهر فان کلیهما اختارا ثبوت المهیات الممکنة منفکة عن الوجودات العینیة لها نعم یبقی الشک فی ان مسلک الصوفیة اغرق فی الاستحالة العقلیة من المعتزلة او بالعکس فان صاحب الفتوحات یجعل الاعیان الثابتة والمهیات الامکانیة رائیة و مرئیة و سامعة و مسموعة ثبوتیة ولا یخفی ما فیه فافهم ۱۲ سید محمد علی

صرحوا بثبوت الماهيات الممكنة للوجود الواجبي في مرتبة العلم الازلي وانفكاكها عن
وجوداتها العينية الخارجية ح والمعتزلة قالوا بثبوت تلك الماهيات منفكة عن
الوجود مطلقا فيتحازان عن طريقة الصور العلمية الزائدة ضرورة انها موجودات لوجودات
متكثرة سوائية عن الوجود الواجبي واعراض انضمامية له كما هو المشهور وثانيا ان المسلك
الاعتزالي قد استوفي ابطاله في الكتب الكلامية مثل شروح التجريد وشرح المقاصد
وغيره ولنعم ما افاد شيخ الاشراق في المطارحات ومن العجيب ان الوجود عندهم
يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع انه كان
يعود الكلام اليه ولا يفيد ثباته فانه كان ثابتا بامكانه في نفسه فما افاد الفاعل
للماهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع وقال بعض العلماء ان هؤلاء قوم نبغوا في
ملة الاسلام ومالوا الى الامور العقلية وما كانت لهم افكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل
للصوفية من الامور الذوقية ووقع بايديهم مما نقل جماعة في عهد بني امية من كتب
قوم كانت اساميهم شبيهة باسامي الفلاسفة فظن القوم ان كل يوناني هو اسم فيلسوف
فوجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا اليها وفرّعوا عليها رغبة في الفلسفة وانتشرت
في الارض وهم فرحون بها وتبعهم جماعة من المتاخرين وخالفوهم في بعض الاشياء
الا ان كلهم غلطوا بسبب ما سمعوا من اسامي هائلة يونانية لجماعة صنفوا الكتب ان فيها يتوهم
فلسفة وما خرجت الفلسفة من اليونان الا بعد انتشار عاداتهم وخطبائهم انتهى كلامه و
ثالثا ان طريقة الصوفية قد وجب البطلان في عروتها الى ان اعيت صدر المتالهين

عن الاصلاح فقال فی المبدأ والمعاد واما ما نقل عن تلک الاعیان والاعلام من الصوفیة
فیرد علیها ما یرد علی مذهب المعتزلة بان ثبوت المعدومات وتمیزها غیر صحیح بالضرورة
سواء نسب الی الخارج او الی الذهن وسواء کانت معدومات مطلقة او ممکنات
موجودة بعد عدمها فی وقت من الاوقات والتفرقة تحکم بحت انتهی کلامه واما
تفریق الخارج والذهن ههنا بان الصوفیة قائلون بانفکاک المهیات الممکنة عن
الوجود الخارجی دون الذهنی والمعتزلة بانفصالها عن الوجود الذهنی والخارجی
معاً کما زعمه البعض لیس بشیء لان الوجود الواجبی البسیط الملزوم لها فی الخارج
قطعاً غایة الامر انه لیس بمنبسط فی تلک المرتبة ولکنه اذا انبسط علی الاعیان الثابتة
وانصبغ بالتعینات المختلفة فصار عین الممکنات حقیقة فلیس هو ح غیر الوجود
المتحقق فی تلک المرتبة الا باعتبار فالاعیان الثوابت لازمة لملزوم واحد فی
نفس الامر وهو حاق الخارج فان هی الا لوازم خارجیة لا ذهنیة الا انها فی مرتبة العلم
الازلی عریة عن وجوداتها المختصة بها فی مرتبة التکوین فهی بهذا الاعتبار ثوابت
منفکة عن الوجودات الخارجیة وفیه ما فیه لما اشرنا ثم کیف یصح اطلاق الذهن فی
الوجود الابسط الواجبی الذی هو عقل وعاقل ومعقول بذاته لذاته الا بالمجاز والا فهو
عین نفس الامر والخارج وانما الاطلاق الصحیح ان یقال انها صور علمیة کما سبق الیه
الجامی السامی فلا اعتداد بهذا التفریق عند التحقیق اصلا نعم فرق ما بینهما بان المعتزلی
یقول بثبوت المهیات الممکنة بانفسها والصوفی بعروض المهیات الثابتة للوجود الواجبی

واما مختار المعتزلة فهو افحش فی الاستحالة العقلية من ان يجری علی لسان القلم
تشنيعه وتعييره واما الفاضل العارف السبزواری فلا يعتمد ههنا الا علی توجيه
صدر المتألهين فی الاسفار وهو عندنا بطوله غير وجيه فان محصل تاويله وتوجيهه يرجع
الی ان الهوية الواجبية مصداق لصدق الاسماء والصفات الالهية الملزومة
للمهيات فتلك المهيات من حيث نفسها لا موجودة ولا معدومة لان المهية من حيث
هی ليست الا هی فاذا علم هوية علم تلك المهيات تبعة ولنا فيه نظر من وجوه اما اولا
فالمهيات الامكانية من حيث نفسها ليست الا هی فهی ليست فی هذه المرتبة
بلازمة ولا ملزومة اصلا وثانيا ان جميع هذه اللوازم والملزومات منتزعة عن الهوية
الواجبية علی تصريحهم فهی ممكنة لان الهوية التی ينتزع منها المهيات الممكنة لذاتها
ممكنة هيهات الا ان يرجع الی وحدة الوجود الذی قال بها الشيخ ابن العربی واتباعه
وان هی الا سفسطة واضحة عند العقل السليم وثالثا ان تلك المهيات اذا كانت
انتزاعية فلا معنی لقبولها امر كن وغير ذلك من الاحكام الكثيرة التی فرعوا عليها
لاستحالة انفكاك اللوازم الانتزاعية عن ملزوماتها فان قبلت الوجودات من الجاعل
وبقيت علی لزومها للهوية الواجبية فيلزم كونها موجودة بوجودين احدهما واجبی
والآخر ممكنی وهو كما تری ورابعا ان قيل انها ليست بانتزاعية فهی لا محالة صفات
انضمامية فيستلزم سائر المحالات الواردة علی الصفات الانضمامية الواجبية مع قول
الصوفية بعينية الصفات الواجبية كما صرح به الجامی وغيره واما الاول لی مسألة

الممكنات

بسیط الحقیقة کل الاشیاء وغیرہا من المسائل الحکمیة التی عنی بتا ویلہ الیہا الصدر الاعظم
فکانہ رفض الطریقة الصوفیة واعتصام بمذہب آخر وبالجملہ کلما خاض الانسان فی غوامض
تخیلات ہذہ الطائفة منہم ورام اصلاحہا فلا یزداد من الحق والحقیقة الا بعدا ولا بدان
یلتزم لرّم ثلمة واحدة الف الف مفاسد مما لاتخلص منہا ابداً " ودر البغاان الاستاذ
العلامة فی حواشیہ الزاہدیة کالمتردد فی صحة ہذا المسلک وبطلانہ فتارة یجنذبہ
البرہان العقلی الی حکم البطلان واخرے یجرّہ الدخول فی سلاسل الصوفیة والتکان
بالبیعة الصرفة لبعض شیوخہ الکرام الی الاذعان الصحتہ ولکن لا یقتدر فی
تصحیحہ الا علی حسن الظن ورسوخ الاعتقاد بہم وہو عندنا غیر ناجع اذا خالفہ البراہین
العقلیة والشرعیة معا وحکم ببطلانہ العقول الصحیحة قطعا الا تراہ یومی الی بطلانہ مرة بعد
ما نقل عن بعض الفضلاء ان القول باتحاد ذاتہ تعالی مع وجود الممکن معما فیہ من المفاسد
لا یودی الی طائل بقولہ والقول بان بین الواجب والممکن اتحادا ذاتی وتغائر
اعتباری کما ذہبت الیہ الصوفیة بہ ینکشف الممکنات علیہ تعالی مشکل علی
قوانین الاستدلال انتہی ویتغاض عن تصریح البطلان اخرے بقولہ والکلام فیہ
طویل لا یتحملہ المقام ولکن لا یبالی بوقوع الغلط وضعف الکلام فقال بعد بیان
مسلک الصوفیة فان قیل لو کان الواجب عین الممکنات ذاتا لجاز حملہ علیہا فیقال
الانسان واجب وعکس ذلک قلنا عدم الحمل لان الحمل یستدعی الکلیة وہو تعالی
لیس کذلک اقول ولکنہ لا یصیر جوابا عن مقالة السائل بالعکس لان الانسان کلی

والواجب جزئی فیلزم ان یصح حمل الانسان علیه وهو کما تری اما قوله الواجب اسم
تحقیقة الحقائق فلیس شیء عینه بهذه المرتبة حتی یحمل علیه فلا یستقیم علی اصولهم
لانهم لما قالوا باتحاد الواجب والممکن بالذات وانه لیس فی عالم الکون الا ذات
واحدة علی تصریحه فیکون الممکن متحدا بالواجب قطعا سواء سماه حقیقة الحقائق
اوغیره من الالفاظ الکثیرة الموضوعة عندهم بحسب المراتب والتنزلات والاعتبارات
ولکن جمیع تلک الاعتبارات لا یفید تعدد الوجود الواجب والممکنات فی العین
والاتحاد فی الوجود بین الشیئین هو المصحح للحمل بینهما والتغائر الاعتباری بینهما لا
یضره بل یؤکده کما قد تقرر فی مقره وتارة یرفع شانهم باظهار حسن العقیدة
بهم فقال ولا انه لا فرق بین مذهبهم ومذهب المعتزلة الا بانهم یقولون بالثبوت
الخارجی والصوفیة یقولون بالثبوت العلمی وهذا الفرق لا یفید فان البرهان قائم
علی استحالة تقدم المهیة علی الوجود تقدما ولو بحسب الذات فضلا عن التقدم بالتعین
ثم قال والتحقیق ان الصوفیة الصافیة ظننا بهم ان لا یتفوهوا بمثل هذا القول
السخیف کما تفوهت به المعتزلة فاما ان نتوقف فیه حتی یحصل لنا مثل ما حصل لهم من
الکشف الشهودی والحضور الوجودی فنطلع علی ما اطلعوا علیه ونقول انه راجع الی
مذهب القائلین بان علم الواجب بالممکنات بنفس ذاته بادنی تاویل وان کان ظاهر
عباراتهم ینکر ذلک وان شئت الاطلاع علی تاویل ارجاعه الیه فارجع
الی الاسفار الاربعة فان فیه تاویلا نفیسا وتحقیقا شریفا لمذهب الصوفیة

یخرج بہ مذہبھم عن حیز الاعتزال اقول لیس فی الاسفار الا ان قال مرادہم ہو العلم الاجمالی وقد اشرنا من قبل ان مسلکھم قد تولد من ہذا المذہب الذی قد اورثناہ عن القدماء الا انہ یاوّل العلم الاجمالی البسیط ایضاً الے طریقہ فی العلم الالٰہی علی ما سیاتی تفصیلہ وبمیز المختار الصوفی عن الاعتزالے بما قد اوما الیہ من عروض الاعیان الثابتۃ للوجود الواجبی فی الاول وثبوتہا بنفسہا فی الثانی وہذا القدر لا ینجیہم من اکثر الایرادات الواردۃ علی الثانی بل یزید علیہ ما یزید فان الاعیان الثابتۃ وان کانت غیر مجعولۃ باللاجعل المتحقق فی الوجود الواجبی ولکن لا تخلو اما ان یکون وجوداتہا المتخصصۃ بہا عین ذاک الوجود الواجبی ام لا والاول لا یصح فانہ یصرح ان ذاک الوجود الحق لیس عین وجوداتہا الخاصۃ بہا التی یجدثہا من بعد العدم علی ان استحالتہ اتحاد الوجود الواجبی بالوجودات المتکثرۃ الامکانیۃ المتقررۃ من بعد العدم مستغنیۃ عن الابطال وعلی الثانی فلا یکون کالصفات الانضمامیۃ لافتقادہا الوجودات المخصصۃ ولا بد منہا ج فتکون انتزاعیۃ فلا یصح جعلہا منشأ الاحکام کثیرۃ خارجیۃ مثل الرائیۃ والمرئیۃ والسامعیۃ والمسموعیۃ التی قد اکثروا فیہا وجود منشأ الانتزاع ہذا لا یصح کونہا مبدأ لمثل تلک الاحکام کما لا یخفی ثم تلک المہیات والاعیان الثابتۃ لا تخلو من ان یکون مہیۃ للواجب سبحانہ او للممکنات والاول قد تحقق بطلانہ بالبراہین الحکمیۃ من تجرّدہ تعالیٰ عن المہیۃ قطعاً کما اعترف بہ الصدر العظیم ایضاً فی کتبہ ورسائلہ وعلی الثانی فہی خالیۃ عن وجوداتہا الخاصۃ بہا فیلزم تقدم

المہیات علی الوجودات فی العین تقدّما بالزمان ایضً وہو محال وبالجملۃ فہی لامحالۃ مورد الاشکالات الفاشیۃ فی المسلک الاعتزالی سواءً بسواءٍ کما لایخفی واما تحقیق مسلکہم فانہ وان سہب فیہ ولکن لایؤل الی طائل الا بما لخصناہ واشرنا بما فیہ وقد ابتلی الصدر الاعظم بہذا التطویل والتاویل العلیل لما کان لہ حسن ظن مابہؤلاء الطوائف وان کان بریئًا عن اصولہم وعقائدہم فی مواقف التحقیق فافہم ع

وخامسا ان لافضل المتکلمۃ فی عماد الاسلام تشنیعات جمۃ غفیرۃ وتکفیرات طمۃ وفیرۃ علی الصوفیۃ علی ما ہو شیمتہم طوینا الکلام علیہا ہہنا لانہ احال صولاتہ وبطشاتہ علیہم علی الفصل الاٰتی فاخرنا وتربصنا نحن ایضً قلیلاً

ع اشارۃ الی ان کون الوجودات الممکنۃ المتکثرۃ الفائضۃ علی المہیات عینا لتلک الوجودات من قبیل الاضافۃ یؤل الی نفی الجعل والمباینۃ بین القسمین من الوجودین باطل علی مسلکہ من اتحاد حقیقۃ الوجود ویلزم کون کل شیئ موجودًا بوجودین متبائنین فی الخارج وہو باطل علی الاصول العقلیۃ کما تقرر الی غیر ذلک من المحذورات والمحالات اللتی نظہر بادنی تامل ۱۲ مولوی نواب علی قاسم خاں اکبرہادی سلمہ اللہ تلمیذ المصنف واما کون الوجود حقیقۃ واحدۃ مختلفۃ بصرف المراتب التشکیکیۃ کما فصلہ الصدر العظیم الحکیم فی تصانیفہ فغیر مستقیم البرہان عند الاستاذ الفیلسوف کما حققہ فی حواشیہ وکتبہ ومحصل مخلص الصدر الحکیم فیما بعد یرجع الی کون الواجب فی اماہیات کثیرۃ لامتناہیۃ بدلا عن ماہیۃ واحدۃ کما فی الممکن لکونہ وجودا غیر متناہ ولامحدود وحینئذ فیشتد الاستحالات الناشیۃ علی تقدیر زیادۃ المہیۃ علی الوجود الواجب کما شرحہ الاستاذ فی المشاہد ومقام المعارضۃ غیر مقام التحقیق فافہم ۱۲ علی قاسم خاں۔

الفصل الثامن

فی تحقیق مسلک صدر المتالہین

لما کان المقصود الاہم فی ہذا الفصل استیضاح القدح فی عماد الاسلام فیما افرط فیہ من اظہار السب واللعن علی قدوۃ الاسلام ومفخر المومنین صدر المتالہین احلہ اللہ فی اعلی علیین وکان حقا علینا نصر المومنین فناسب لنا ان ناتی کلامہ بالفاظہ فنقل اولا عبارۃ الاسفار ہکذا فصل فے ذکر صریح القول فی علمہ تعالی السابق علی کل شئ وہذا المطلب یمکن بیانہ بوجہین احدہما من جہۃ کونہ عقلا بسیطا وہو طریقۃ قدماء الحکماء وثانیہما منہج الصوفیۃ من جہۃ اتصافہ تعالی بالاسماء والصفات فی مرتبۃ ذاتہ اما المنہج الاول فلنمہد لبیانہ اصولا احدہا ان الاشیاء الکثیرۃ قد یوجد بوجود واحد کما یوجد فی ضمن فرد الانسان مثلا الجوہر والجسم النامی والحساس والناطق والانسان الاصل الثانی انہ کلما کان الوجود اقوی وجودا واتم تحصلا کان مع بساطتہ اکثر حیطۃ بالمعانی واجمع اشتمالا علی الکمالات المتفرقۃ فی الاشیاء کما یظہر من حال المراتب الکمالیۃ المندرجۃ فی الکمال من صورۃ الی صورۃ متعاقبۃ علی المادۃ بحسب تکامل استعداداتہا لقبول صورۃ بعد صورۃ الی ان یبلغ مرقیۃ الی صورۃ اخیرۃ یصدر منہا جمیع ما یصدر من السوابق الصوریۃ لاشتمالہا من جہۃ قوۃ الوجود علی مبادی تلک الافاعیل باجمعہا مع احدیتہا الاصل

ان

الثالث انه ليس يلزم من تحقق معنى نوعي في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى لان وجود الشيء الخاص به هو ما يكون بحسبه فلك الوجود متميزا عن غيره من المعاني الخارجة عن مهية واحدة فوجود الانسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه ولا وجود الحيوان هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه وهكذا والحاصل انه لا يلزم من تحقق معنى نوعي في ضمن موجود بالذات ان يكون هو ايضا موجودا بالذات لان الموجودية بالذات يقتضي التميز عن الغير والتحقق العرضي يكفي في انتزاع المعنى المنتزع المتحقق عن الوجود بالذات ولا تظنن انه كما يوجد في الانسان كمال زائد على الحيوانية المطلقة فكذلك يلزم ان يتحقق في كل نوع من الحيوان كمال آخر وجودي زائد في وجوده على مطلق الحيوانية والا يلزم عن ذلك ان يكون الفصول فيما وراء الانسان امورا عدمية اذ ربما كان تأكد وجود المعنى الجنسي وفعليته ما تعامن قبول الموضوع لكمال آخر وجودي اذ المعنى الواحد الجنسي كما سبق في مباحث المهية صالح للنوعية كما هو صالح للجنسية وليس هذا التفاوت بمجرد اخذه لا بشرط شيء حتى يكون جنسا واخذه بشرط لا شيء ليكون نوعا كما ذكروه وان كان المذكور صحيحا من جهة مراعاة احكام المعاني والمهيات لكن مبناه على احكام الموجودات وانحائها من الشدة والضعف فقد يكون لامر واحد وجود ضعيف ووجود آخر قوي واكمل فالوجود النباتي للمعنى النوعي الذي هو عبارة عن الجسم النامي متى كان قويا في باب التغذية والتنمية والتوليد كالاشجار فيكون تاما بالفعل في نوعه

بخصوص الوجود يستدعي الاستكمال بوجوده في وجود آخر والاستكمال من وجود الى وجود اقوى

فلا یکون انتقاله الی کمال نوع آخر بل قوة اخرى وهذا بخلاف الجسم النامی الموجود بوجود النطفة والمواد الحيوانية فانه صالح لان يستقل من نوعه الى نوع اکمل منه فيصير المعنى النوعی المحصل فی باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غیر محصل فی باب الحيوان فظهر ان الوجود الخاص المحض للجسم النامی هو الذی وجدت به الاشجار والنبات لا الذی یوجد به الحيوان فکذا القياس فی الحيوان بالنسبة الى الانسان وکل جنس بالنسبة الى نوعه فظهر وتبين مما قررنا انه یجوز ان یکون تمام حقيقة شیء بعض حقيقة شیء آخر الاصل الرابع انه کلما تحقق شیء من الکمالات الوجودية فی موجود من الموجودات فلا بد ان یوجد اصل ذلک الکمال فی علته على وجه اعلى واکمل وهذا الفهم من کلام معلم المشائين فی کثير من مواضع اثولوجيا ويعضده البرهان ویوافقه الذوق السليم والوجدان فان الجهات الوجودية للمعلول کلها مستندة الى علته الموجدة وهکذا الى علة العلل ففيها جميع الخيرات کلها ولکن سلبت عنها القصورات والنقائص والاعدام اللازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها فاذا تمهدت هذه الاصول فنقول الواجب تعالى هو المبدأ الفیاض لجميع الحقائق والماهيات فيجب ان یکون ذاته مع بساطته واحديته کل الاشياء ونحن قد اقمنا البراهين فی مباحث العقل والمعقول على ان البسيط الحقيقی من الموجود يجب ان یکون کل الاشياء وان اردت الاطلاع على ذلک البرهان فارجع الى ذلک المقام واذن فلما کان وجوده تعالى وجود کل الاشياء فمن عقل ذلک الوجود عقل جميع الاشيا وذلک الوجود

ہو بعینہ عقل لذاتہ وعاقل فواجب الوجود عقل وعاقل لذاتہ بذاتہ فعقلہ لذاتہ
عقل بجمیع ماسواہ وعقلہ لذاتہ مقدم علی جمیع ماسواہ فعقلہ بجمیع ماسواہ سابق
علی جمیع ماسواہ فثبت ان علمہ بجمیع الاشیاء حاصل فی مرتبۃ ذاتہ بذاتہ قبل وجود
ماعداہ سواء کانت صوراً عقلیۃ قائمۃ بذاتہ او خارجۃ منفصلۃ عنہا فہذا ہو العلم
الکمالی التفصیلی بوجہ والاجمالی بوجہ وذٰلک لان المعلومات علی کثرتہا وتفصیلہا
بحسب المعنی موجودۃ بوجود واحد بسیط فان قلت فیلزم ان یکون واجب الوجود
ذا ماہیۃ فلا یکون وجودا بحتا وقد تقرر بالبرہان انہ وجود بحت بلا مہیۃ لان کل
ذی مہیۃ معلول قلت قد سبقت منا الاشارۃ الی دفع ہذا الایراد بان المراد
بالمہیۃ ہی المحدودۃ بحد خاص جامع مانع یخرج عنہا اشیاء کثیرۃ وذٰلک لقصور
وجودہا عن الحیطۃ التامۃ والمراد من کون ذی المہیۃ اوکونہ ذا وجود زائد علی مہیۃ
ہو کون الشئ بحیث یفتقر فی اتصافہ بوجود الی شئ آخر ولا یکون ایضاً متحقق
الوجود فی جمیع المراتب الوجودیۃ فلا محالۃ یتحقق قبل وجودہ الخاص مرتبۃ من مراتب
نفس الامر لم یکن ہو موجودا فی تلک المرتبۃ مع تحقق امکان الوجود لمہیۃ فی
تلک المرتبۃ ففی تلک المرتبۃ انفکت المہیات عن وجودہا الخاص بہا وامّا من ممکن
الاولہ فی نفس الامر مرتبۃ لا یکون وجودہ الخاص المقید بہ فی تلک المرتبۃ فہذا معنی
کون الممکن ذا ماہیۃ وکون الوجود زائدا علی مہیۃ واما الواجب جل ذکرہ فلیس لہ حد
محدود فی الوجود ولا لہ مہیۃ محدودۃ بحد خاص فاقد لاشیاء کثیرۃ ولا ایضاً توجد

مرتبۃ فی الواقع لم یکن ہو موجودا فی تلک المرتبۃ ومعنی کونہ وجودا بحتا صرفا انہ لیس توجد له جہۃ اخری غیر الوجود وتاکدہ بجمیع حیثیاتہ حیثیۃ واحدۃ ہی حیثیۃ وجوب الوجود اذ لاحد لہ ولانہایۃ لوجودہ لکونہ غیر متناہ فی مراتب الشدۃ والکمال کل مرتبۃ منہا غیر متناہ فی عدۃ الآثار والافعال فلا یخلو عنہ ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا عرش ولا فرش ولو کان لوجودہ نہایۃ کان بازائہا جہۃ وبازاء الوجود جہۃ اخری فلم یکن واحدا حقیقیا وکان ذا ماہیۃ مخصوصۃ فکل واحد حقیقی یجب ان یکون غیر متناہ الشدۃ ویجب ان یکون کل الاشیاء الا الی اللہ تصیر الامور

ایضاح تفریعی

فعلمہ تعالے بالاشیاء فی مرتبۃ ذاتہ لیس بصور زائدۃ مغایرۃ لذاتہ بل ہی معان کثیرۃ غیر محدودۃ انسحب علیہا حکم الوجود الواجبی فعلمہ تعالیٰ بالاشیاء فی مرتبۃ ذاتہ لیس بصور زائدۃ مغایرۃ لذاتہ بل ہی معان کثیرۃ غیر محدودۃ انسحب علیہا حکم الوجود الواجبی من غیر ان یصیر وجودا لکل من تلک المعانی والتی منہا کما اشیر الیہ فی الاصول بل کان مظہرا لکل منہا وفرق بین کون الکون مظہرا ومجلی لمہیۃ من المہیات وبین کونہ وجودا لہا اذ وجود کل مہیۃ ہو ما یختص بہا ویمیزہا عن غیرہا کما مر فی مثال الانسان اعنی الصورۃ الانسانیۃ واشتمالہا مع وحدتہا فی الوجود لکثیر من مہیات الانواع من غیر ان تصیر تلک الماہیات متصفۃ بہذا الوجود علی النحو الذی توجد فی الخارج بل بان یکون ہذا الوجود مظہرا لہا ومجلی لاحکامہا مثال آخر ان مراتب الشدۃ

والضعف فی الکیف کمراتب السوادات والحرارات انواع متخالفۃ کما ہو المقرر عند الحکماء فاذن تحقق فی الاشتداد الکیفی وہو حرکۃ متصلۃ واحدۃ لہا حدود غیر متناہیۃ بحسب ادراک الوہم انواع غیر متناہیۃ لذلک الکیف کالسواد ولہ فی کل حد نوع آخر من جنسہ والانواع المتباءنۃ فی الوجود متباءنۃ فی الوجود بالضرورۃ مع انہ لیس ہہنا الا وجود واحد لاتصال الحرکۃ واقول ایضا ینتہی الحرکۃ الاشتدادیۃ فیہ الی مرتبۃ کاملۃ تشتمل علی المراتب الضعیفۃ منہ ونقول ایضا ان کل مرتبۃ کاملۃ من المقدار کالخط الطویل یشتمل علی جمیع المقادیر الخطیۃ ہی ایضا قصر منہ مع وحدۃ وجودہ بل السواد الشدید مثلا سواد حصل بالاشتداد ام لا حدث ابتداء یشتمل علی ماہیات السوادات الضعیفۃ التی ہی دونہا مع وحدۃ الوجود فالسبب فی جمیع ذلک وما اشبہہ ان الوجود المختص بشئ ہو غیر الوجود الذی یظہر فیہا ویصدق علیہ تلک الانواع السوادیۃ التی یتضمنہا السواد الشدید والحرکۃ الاشتدادیۃ لکل منہا وجود خاص تمیز بہ عما عداہ وکذا الحال فی اشتمال الحقیقۃ الانسانیۃ علی کثیر من الماہیات ولیس ہذا من کون الشئ موجودا بالقوۃ کما توہم فان تلک المعانی ثابتۃ بالفعل علی وجہ اعلی واتم من وجودہا الخاص ومعنی کون الشئ بالقوۃ ہو ان لا یکون موجودا لوجودہ الخاص بہ ولا بوجود ہو تمامہ وکمالہ بالفعل بل بالمادۃ بل المادۃ قابلۃ لہ بواسطۃ ہیئۃ قائمۃ بہا مناسبۃ لوجودہ مقربۃ لہا الی فاعلہ فکذلک حال المعلومات الالٰہیۃ فی کونہا ثابتۃ بالفعل لا بالقوۃ بالوجود الالٰہی الاحدی فنقول التحقیق ان ہذہ

الانواع الممكنة انما تباينت وتخالفت اذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها على وجه يصدق عليها احكامها ويترتب عليها آثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الجمعي وهذا الوجود الجمعي نحو آخر من الوجود ارفع واشرف من كل وجود عقلي او مثال خارجي وليس هناك امر بالقوة ولو استعمل لفظ القوة في هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الامكانات والاستعدادات قريبة او بعيدة بل المراد من كونها بالقوة انها غير موجودة بوجوداتها الخاصة بل بوجود جمعي هو وجود مبدأها وتمامها ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات وانفكاك الشيئية عن الوجود لان ذلك كما اشرنا اليه عبارة عن انفكاكها عن وجودها ووجود ما هو مبدأها وتمامها انتهى ما اردنا نقله من مذهبه وطوينا الكشح عن النهج الثاني الذي ذكره على طريق المتصوفة القائلين بوحدة الوجود لظهور بطلانه على طريقنا ولانه يؤل الى هذا الطريق الذي سماه طريق الحكماء فحال ذلك بعينه حال هذا "

وثانيا ثم قال وها انا اذكر مواضع مغالطاته وتلميعاته فاقول قوله في الاصل الثاني انه كلما كان الوجود اقوى الخ ليس ببديهي ولا مبرهن عليه وبالمثال الجزئي لا يثبت المطلوب الكلي مع انا نقول لا نسلم ان الانسان اقوى وجودا من الصور النوعية من جميع الوجوه لما يشاهد من حال الانسان وحال الحجر وحال الاشجار فان الانسان وان كان اكثر آثارا منها من حيث اشتماله على ما اشتملا عليه من الجسمية والنمو مع زيادة نطق لكنها ايضا اقوى منه من حيث مزيد امتداد موجوديتها وكبر جسميتها واكثر

الخواص المودعة فیہا کما یظہر من ملاحظۃ الجبال الشاہقۃ والاشجار العظیمۃ والبحار المتلاطمۃ ونحوہا فان قیل لعل مرادہ ان الصورۃ الانسانیۃ اقوی من الصورۃ الحیوانیۃ والنامیۃ والجسمیۃ الکائنۃ فی الجنین لانہ اقوی من سائر الصور الحیوانیۃ والنامیۃ والجسمیۃ مطلقا فلا یتوجہ النقض علیہ بما ذکرتم قلنا فح لقائل ان یقول انہ لابد علی ھذا التقدیر ان یثبت ان تلک الصور الکائنۃ المترتبۃ من مبدأ انعقاد النطفۃ الی وقت حلول الصورۃ الانسانیۃ اضعف من سائر تلک الصور اللتی توجد فی بعض الحیوانات الصغیرۃ والحشائش الضعیفۃ لیصح افتقارہا فی الصورۃ الاولی الی الصورۃ الانسانیۃ واستغناؤہا فی الصورۃ الثانیۃ عنہا کما لایخفی ھذا لفظ عماد الاسلام "اقول اما قولہ لیس ببدیہی ولا مبرہن اہ عجیب فان ہذہ القضیۃ الکلیۃ اعنی کلما کان الوجود اقوی وجودا واتم تحصلا اہ من البدیہیات الاولیات کیف والوجود ہو منشأ ترتب الآثار وہو مشکک کما تقرر فی مقرہ وہو بسیط الحقیقۃ لما اقیم البرہان علیہ فی الفن الالہی فاذن یلزم انہ کلما کان الوجود اتم واقوی آہ والمثال لتاکید الایضاح وتاکد الاتضاح فافہم اما قولہ انا لانسلم ان الانسان اقوی وجودا اہ ہذا الایراد مبناہ علی غفلتہ من عبارۃ الصدر الاعظم من قولہ ولا تظنن انہ لما یوجد فی الانسان کمال زائد اہ فانہ لیصرح فیہ ان الانسان لیس اقوی وجودا من جمیع الوجوہ من الحیوانات والنباتات فانہا اقوی وجودا فی انفسہا المستقلۃ المتوقفۃ علی حدودہا الفعلیۃ من الانسان من حیث الحیوانیۃ والنباتیۃ المتدرجۃ

المترتبة فیه الی کمال الصورة الانسانیة فالعجب من معترض مثله ما اجراه علی الایراد مع عدم فهم المراد فافہم اما قولہ فح لقائل ان یقول اہ العجب انہ لم یفہم من کلام صدر المتالہین ان الاحتیاج الی الصورة الانسانیة التی ہی مبدأ الفصل للمراتب المتقدمة علیہا للنطفة لکون تلک المراتب کالجنس المبہم المفتقر الی الفصل علی ما فصلہ فن المنطق فی الکتب الدرسیة المعقولة المعمولة مثل شرح السلم للفاضل القاضی بخلاف الصور الکائنة فی الحیوانات الصغیرة الحشائش الرکیکة لفقد ہذا الوجہ فیہا ولاریب ان المبہم وما لہ قوة التحصل لفصول متعددة ضعفت بکثیر مما قد تم فیہ الفعلیة وانتہی فیہ الفصلیة ولاسیما اذا کان فی طریق التدرج والتحصل فلم یکن ہہنا للریب محل فلا ادری لم ارتاب فی ذل ثم قال فی عماد الاسلام واما الاصل الثالث فمقدوح من وجوہ اما اولا فلانا نعلم بداہة انہ بموجودیة زید یصدق ان الانسان موجود والحیوان موجود بحیث لو قیل ح ان الحیوان معدوم یعد قائلہ کاذبا وہذا مما اتفق علیہ العقلاء فلا یسمع خلاف ذلک واما ثانیا فلان قولہ لان وجود الشئ الخاص بہ ہو ما یکون بحسب ذلک الوجود متمیزا ان اراد بہ ان الموجودیة تقتضی الامتیاز عما عداہا فہذا مسلم لکن لا نسلم ان الحیوانیة الموجودة فی ضمن انسان لیس بممتازة عما عداہا من الجمادات والنباتات وان اراد بہ انہ لابد ان یمتاز عن افرادہا الخاصة ایضا الی یکون المہیة المبہمة مثلا الحیوانیة بدون تعینہا باحد الانواع المندرجة تحتہا موجودة مع کونہ خلاف ما اطبق علیہ العقلاء من امتناع وجود الکلی الطبعی من دون وجود احد افرادہ باطل

بالبداہتہ لان العقل السلیم حاکم بان کل موجود فی الخارج لابد ان یکون مشخصا فی الخارج فیکون فردا والکلی لا الکلی نفسہ الذی ہو من المعقولات الثانیۃ واما ثالثا فلان قولہ فقد یکون لامر واحد وجود ضعیف ووجود آخر قوی اہ کلام ظنی اقناعی وکیف یجوز العقل ان الحیوانیۃ التی فی نملۃ وغیرہا من الحیوانات قویۃ بالنسبۃ الی الحیوانیۃ التی فی الانسان ولذا لا یحتاج فی وجودہا فی النملۃ الی فصل ویحتاج الی الفصل الناطق فی ضمن الانسان والمشاہدۃ خلاف ذلک وہکذا الاستبعاد فی القول بمزید قوۃ الجسمیۃ النامیۃ فی الخشائش ضعیفۃ نسبتہا حال کونہا فی الحیوانات العظیمۃ کالافیال مثلا والسمک عظیم الجثۃ والتنین الکبیر انتہی اقول اما قولہ اما اولا فلانا نعلم بداہتہ اہ فاقول لا جواب عنہ الا اقامۃ النوح والماتم علی العقل السلیم والفہم المستقیم فان الصدر الاعظم قد قررہ نفسہ باتم التفصیل صدق الحیوان علی الانسان فی ہذہ المقالۃ وکذا غیرہ فی غیرہ من الرسائل المنطقیۃ الابتدائیۃ فالعجب کیف یغفل عنہ مجتہد الزمان الذی یدعی المطارحۃ والمعارضۃ مع صدر حکماء الاعیان الا ان ہوس الاعتراض ومعاندۃ الانصاف قد یقود الانسان الی سلوک ہذا الشان واللہ الموفق اما قولہ واما ثانیا فلان قولہ لان وجود الشیء اہ ففیہ ان الصدر الحکیم لا ینکرہ بل یصرح بہ الا تری الی قولہ لان الموجودیۃ بالذات تقتضی التمییز عن الغیر والتحقق العرضی اہ والمحصل ان وجود القوۃ الحیوانیۃ المتولدۃ فی القلب الساریۃ فی جسم الحی والحیوان علی ما فصلوہ فی الفن الطبعی والطب النظری مما لا قائل بعدم وجودہا منفردا عن الصورۃ الانسانیۃ

واما الصورة الحيوانية المندمجة فی الصورة النوعیة الانسانیة البسیطة المتحصلة من بعد
المراتب السفلیة الصادرة عنها آثار الصورة الحیوانیة فی الحیوانات الأخر لقیام البراہین
القاطعة علے بساطتها فی الاسفار وشرح الهدایة الاثیریة والایماضات وغیرها ولیس
ههنا محل تفاصیلها ولاسیما اذ ابنا اسماع العقول القشریة عن نیل تلک الحقائق
الغامضة الحکمیة کیف وقد اشرنا الی انها کالجنس والمادة للفصل والصورة فے
الانسان وقد تقرر بساطة الفصل الاصل ومبدأه فی محله وهما متحدان فی الخارج لاتمائز
بینهما فیه وانما التمائز بینهما فی الذهن قال الرئیس فی الٰهیات الشفاء العقل قد یعقل
معنی یجوز ان یکون ذلک المعنی بعینه اشیاء کثیرة کل واحد منها ذلک المعنی فی الوجود
فیضم سے معنے آخر بعین وجوده بان یکون ذلک المعنی مضمنا فیه وانما یکون آخر من حیث
التعین والابهام لافی الوجود انتہے فعدم التسلیم الصرف لهذه المسألة المتقررة من دون
سند ولو وهمی او خیالی لیس بشے واما الشق الثانی ففیه ان المثل الافلاطونیة بهذا
المعنی قد ابطلها الحکماء اطراکما لایخفی علے من نظر الے اسفارهم فلا مساغ لتوهمها فیما نحن
فیه فافهم اما قوله اما ثالثا فلان قوله فقد یکون لامر واحد اه اقول فیه نظر من وجوه
اما اولا فالعجب کیف لایفرق هذا الفاضل بین حیوانیة الحیوانات الصرفة وبین حیوانیة
الانسان مع کونه انسانا وحیوانا ناطقا فان معنی اشتداد القوة الحیوانیة فی جسم انه
یصدر عنه الافعال الحیوانیة اکثر من الآخر فان تلک القوة لها مراتب کثیرة متفاوتة
فی الوجود الخارجی فبعضها قد یترقی الے حد یقرب من افق الانسانیة کما فی القردة وبعضها

٧ فلیست هی مرکبة من الصورة الحیوانیة حتی یمتاز وجودها فیها عن الصورة الحیوانیة

تیتنزل الی حدود الحماریۃ و ما بینہما فضل عنہا کما اشار الیہ الرئیس فی حیوان الشفاء و
فصلہ الحکیم الاجل ابو علی احمد بن محمد بن یعقوب بن مسکویہ الرازی فی کتاب الطہارۃ
بقولہ ثم یصیر من ہذہ المرتبۃ الی مرتبۃ الحیوان الذی یحاکی الانسان من تلقاء نفسہ و
یتشبہ بہ من غیر تعلیم کالقرد وما اشبہہ قد یبلغ من ذکائہا ان یکتفی فی التادب
بان یری الانسان یعمل عملا فیعمل مثلہ من غیر ان یحوج الی تعب و ریاضۃ فی
التعلم و التعلیم وہذہ غایۃ افق الحیوان التی اذا جاوزہا و قبل زیادۃ یسیرۃ خرج
بہا عن افقہ الی آخرہ و قال صدر المتألہین فی تفسیر سورۃ البقرۃ و نوع الانسان
من جملۃ انواع الحیوانات وان کان متمیزا عن الکائنات بصورۃ حیوانیۃ شریفۃ الا انہا
اضعف الصور الحیوانیۃ فی باب حیوۃ الحس والحرکۃ لا یمکنہا الاکتفاء فی الملابس
باہاب طبعی یحفظہ عن الحر والبرد ولا فی باب اصلاح المطاعم و انضاجہا بطبخ طبعی
کالمعدۃ والکبد بل یحتاج فی کل ذلک الی معاون خارجی وہذا الضعف قواہ الحیوانیۃ
کما قال تعالی وخلق الانسان ضعیفا وہذا الضعف ہو المنشاء للانتقال من حالۃ ادنی
الی حال اعلی وبہذا الیستعد لان یستقل من مقام الحیوانیۃ الحسیۃ الی مقام الملکیۃ
العقلیۃ وانت لو تأملت فی احوال الموجودات لوجدت الجمیع اما واقفۃ فی مقامہا
الذی لہا او بطیئۃ فی توجہہا الی نحو الغایۃ المطلوبۃ والسالک السریع الحرکۃ نحوہا منحصر
فی بعض افراد الناس اما الملائکۃ السماویۃ فلکل منہم مقام فی العبودیۃ الدائمۃ لا باعث
لہم فی الخروج عما ہم علیہ لدوام اشراقاتہم المتوالیۃ وقوۃ حالاتہم و دفور ابتہاجاتہم

ولذا تهم کاحوال اہل الجنۃ فی اطباقهم ومنازلهم ومقاماتهم واما الشیاطین فلقوۃ ناریتهم ورسوخ انانیتهم وحب ریاستهم لم ینقادوا للعبودیۃ والانکسار ولم تیغیروا عما هم علیه من فطرۃ الاستکبار والافتخار ویقرب من حالهم احوال الجن وان کان لبعض منهم اخیار المسلمین الا انهم کلهم مخلوقون من النار والنار اقوی العناصر وابعدها عن قبول التاثیر واما الجمادات التی لیست واقعۃ فی حدود المادۃ الانسانیۃ فهی اما قویۃ الجمادیۃ کالاحجار والیواقیت فلصلابتها لا ینقلب الی غیرها واما اینکون ملائم الجوهر لصورۃ اخری لکنها لما قبلت صورۃ صلبت فوقفت عندها فهی صعب الانقلاب الی غیرها وکذا الحکم فی سائر النباتات والحیوانات واما الانسان الذی خلق لبلوغ النهایۃ فهی ابدا فی الحرکۃ والرجوع والانابۃ والسلوک لکونه ما بین صرافۃ القوۃ ومحوضۃ الفعلیۃ انتهی کلامه وبالجملہ فالقوۃ الحیوانیۃ الموجودۃ فی النملۃ لا ریب فی انها یصدر عنها الافعال الحیوانیۃ اکثر من القوۃ الحیوانیۃ التی فی الانسان وهی بوجہ آخر متحدۃ بالانسانیۃ کما قرر واما ثانیا فلانه متی شاهد الحیوانیۃ الصرفۃ فی الانسان لتقیس علیه حیوانیۃ النمل حتی یصح ادعاء المشاهدۃ فی قوله والمشاهدۃ خلاف ذلک وثالثا ان النمل قوۃ الشم فیہ اشد من الانسان علی ما فی کتاب حیوۃ الحیوان وقال الشیخ الرئیس فی الشفاء[1] ان الانسان اضعف الحیوانات شما ولعله زعم صغر الجسم وکبرہ معیار القوۃ

---

[1] قوله قال الشیخ الرئیس فی الشفاء هذه عبارته واما الشم فانه وان کان الانسان ابلغ حیلۃ فی التشمیم من سائر الحیوانات فانه یثیر الروائح الکامنۃ بالدلک وتدلیس لغیره وتیقضی فی تحسسها بالاستنشاق

القوة الحیوانیة وضعفها وزعم ان القوة الحیوانیة عرض حل فی الجسم کالسواد والبیاض
وکلاهما فاسدان وکذا الکلام فی القوة النباتیة کیف ومسألة جوهریة الصور النوعیة
والجسمیة قد برهن علیها فی الاسفار الحکمیة فالعجب منه کیف تغفل عن المشهورات
والمتداولات وتضیع اوقاته فی مثل هذه الایرادات التی لا یرد شیٔ منها اصلاً وثانیها
هو الدیک والعصفور اصغر جسما من الانسان ولکن القوة الحیوانیة الشهویة الباعثیة
فیهما اشد واکثر من الانسان ورابعا کیف یکون الانسان اشد الحیوانات

(بقیہ حاشیہ صفحہ ماقبل) وهذا الایشارکه فیه غیره فانه لا یقبل الروائح قبولا قویا حتی یحدث فی خیالہ منها
مثل ما یتحصل للملموسات والمطعومات بل یکاد ان یکون رسوم الروائح فی نفسه رسوما ضعیفة ولذلک لا
یکون للروائح عنده اسما الا من جهتین احدیهما من جهة الموافقة والمخالفة بان یقال طیبة ومنتنة
کما لو قیل للطعم انه طیب وغیر طیب من غیر تصور فصل وتسمیة والجهة الاخری ان یشتق لها من جهة مشاکلتها
للطعم اسم فیقال رائحة حلوة ورائحة حامضة کان الروائح التی اعتید تعارفها الطعوم ما نسبت الیها
ویعرف بها ویشبه انیکون حال ادراک الروائح من الانسان کحال ادراک اشباح الاشیاء والوانها
من الحیوانات الصلبة العین فانها یکاد ان یکون انما یدرکها کالتخییل الغیر المحقق وکما یدرک ضعیف
البصر شبحا من بعید اما کثیر من الحیوانات الصلبة العین فانها قویة جدا فی ادراک الروائح مثل النمل
والشبان لا یحتاج امثالها الی التشمم والتنشق بل یتادی الیه الروائح فی الهواء وواسطة الشم ایضاً
جسم لا رائحة له کالهواء انتهی کلامه ۱۲ نواب علی قاسم خان البهاری من اهل شیخپوره من مضافات صوبه بهار
(حاشیه صفحه ماقبل ۵۳) وقال الشیخ الاجل العلامة البهائی فی الکشکول الانسان ضعیف شما من سائر
الحیوانات فهو یحتال علی ادراک الرائحة تارة بالتسخین وبالحک وتصغیر الاجزاء اخری ۱۲ نواب علی قاسم خان

فی القوة الحیوانیة والالم یکن معتدل المزاج بالنسبة الیها کما تقرر فی الاصول الطبیعة
والطبیعیة النظریة قال الشیخ الرئیس فی القانون واعطی الانسان اعدل مزاج یمکن
انیکون فی ہذا العالم مع مناسبة للقوة التی بہا یفعل وینفعل وقال الفاضل النفیس
فی شرح الموجزان مزاج کل نوع معتدل بالنسبة لیس لکن اذا اعتبرت امزجة
الانواع کان اقربہا من الاعتدال الحقیقی مزاج الانسان لان النفس الناطقة التی
تتعلق بہ اشرف والجل ولابخل فی افاضة المبدأ بل ہی بحسب الاستعداد القوابل
فدل ذلک علی ان استعداد الانسان بحسب مزاجہ اشد فیکون مزاجہ الی الاعتدال
الحقیقی اقرب لان اشرف الامزجة ما تکافأت فیہ الاضداد وتباطلت علی السویة وہو
المعتدل الحقیقی لکنہ لما لم یکن موجودا کان الاشرف ما یکون اقرب منہ فمزاج المعدن
لبعدہ عن الاعتدال یفیض علیہ صورة تحفظ عناصرہ عن الانفکاک ومزاج النبات
لکونہ قریبا من الاعتدال الحقیقی قربا ما یفیض علیہ صورة ونفس ہی مبدأ لحفظ العناصر
والاغتذاء والنشوء وتولید المثل ومزاج الحیوان لکونہ اقرب الی الاعتدال منہ یفیض علیہ
نفس ہی مبدأ لما ذکر فی النبات والحس والحرکة الارادیة ومزاج الانسان لکونہ
اقرب الی الاعتدال الحقیقی من الکل یفیض علیہ نفس ہی مبدأ لما ذکر فی الحیوان وللتعقلات
ولما یتبعہا من الکمالات انتہی وہو ملخص ما افادہ الرئیس فی الشفاء والاشارات وخامسا
ان بعض اصناف الحیات لصغیرة الجثة یقدر شبر ین لہ من القوة الحیوانیة اللذاعة
السمیة النہشیة ما لیس فی التنین والثعبان علی ما ذکرہ الرئیس فی القانون فی لسع

بالسلیقوس ان طولها شبران الی ثلثة وراسها حاد جدا وعینها احمران ولونها الی سواد وصفرة تحرق کل ماینساب علیه ولاثبت حول جحرها شیٔ واذا حاذی مسکنها طائر سقط ولایحس بها حیوان الا ہرب فان کان اقرب من ذلک خدر فلم یتحرک وتقتل بصفیرها الی غلوة ومن وقع علیه بصرها من بعید مات ولیس کما یقال ان من وقع علیها بصره مات ومن نهشه ذاب بدنه وانتفخ وسال صدیدا ومات فی الحال ثم مات کل مایقرب من ذلک المیت من الحیوانات وقلما یتخلص من ضرر جواره ولکن قد یمکن فی بعض الاوقات ان تمس بعصی وفی الاکثر ان من مسها بعصا ہلک ہو بتوسط العصا ولذلک قد مسها فارس برمحه فمات الفارس ودابته ولسعت جحفلة الفرس فمات الفرس والفارس وہذہ الحیة تکثر ببلاد الترک ولوبیه انتہی وکذا الحمام والرخمة فی قوة الباصرة والاقتدار الطبعی علی الطیران فی جو السماء علی حد لایبلغ الیه الانسان اصلا وکذا لبعض الحیات الطائرة علی مانص علیه الرئیس فی الشفاء بقوله واما الذی جناحه جلد اوغشاء فقد یکون منه مالارجل له کضرب من الحیات بالحبشة یطیر الطیر بخلیف فبعضها یتعائش معا کالکرکی وبعضها یوثر التفرد کالعقاب انتہی وہکذا فی کثیر من الحیوانات فیجب علی قیاسه وقوله ان لاتکون اشد فی الحیوانیة من الانسان لصغر جثتها منه وسادسا انهم فضلوا فی مسئلة السعادة الانسانیة ان الحیوانات الکثیرة اکثر من الانسان فی اللذائذ الحسیة الحیوانیة واشد منه فی القوی الحیوانیة مثل القوة الشهویة والغضبیة وانما یتفاضل علیها بقوة القوة العقلیة وغلبتها علیها وضبطها

تحت احکامہا و عروجہا الی عوالم الملکوت و طیرانہا فی جو سماء الجبروت ہی السعادۃ الحقیقیۃ علی ما شرحوہ فی اسفار الحکمۃ العملیۃ من علم الاخلاق فلو کان الانسان اولہا فی القوۃ الحیوانیۃ لما صح ذلک فیا للعجب منہ کیف یدعی المطارحۃ مع صدر فلاسفۃ الاسلام بل یستجہلہ و یستحمقہ کما ستراہ و لا اطلاع لہ علی ہذا القدر لطیف من العلوم الطبیۃ و الطبعیۃ و الخلقیۃ و اذن نقول لو کان غیرہ فی ہذا المقام لقلنا یحق لنا ان نندب بشعر ابی العلاء المعری حیث یقول

فوا عجبا کم یدعی الفضل ناقص	و وا اسفا کم یظہر النقص فاضل
اذا وصف الطائی بالبخل مادر	و عیر قسا بالفہاہۃ باقل
و قال السہا للشمس انت خفیۃ	و قال الدجی للصبح لونک حائل
و طاولت الارض السماء سفاہۃ	و فاخرت الشہب الحصا و الجنادل
فیا موت زر ان الحیاۃ ذمیمۃ	و یا دہر جد ان دہرک ہازل

و لکن تادبا لجلالۃ شانہ قد صبرنا علی ہذا القذی قد اغمضنا

قولہ و اما الاصل الرابع فایضا کلام ظنی اقناعی و مقدمات شعریۃ لا تصلح للتمسک بہا فی اثبات المطالب البرہانیۃ انتہی اقول الاصل الرابع برہانی لان مبناہ علی قاعدۃ الامکان الاشرف و اشار الصدر الفیلسوف الاعظم الی البرہان بعبارۃ موجزۃ ملخصۃ لا یفہمہا من لم یکن مرتاضا بہذہ الفنون العالیۃ الغامضۃ فلا غرو ان یصبح مرتابا او یمسی متشککا متعنتا و العجب من مجتہد مثلہ ان لم یکن لہ نظر علی احادیث الائمۃ

الاطہار علیہم السلام اولا یعتنی بفہما عداوۃ وعنادا بالفلسفۃ والحکمۃ والفلاسفۃ
والحکماء الا ترے الی ان ہذا الاصل البرہانی الذی اشار الیہ الصدر الحکیم قد
نص علیہ حدیث الباقر علیہ السلام ہل یسمی عالما وقادرا الا انہ وہب العلم للعلماء
والقدرۃ للقادرین اہ وقال الرضا علیہ السلام قد علم اولوا الالباب ان ما
ہنالک لا یعلم الا بما ہہنا وامثال ہذہ الاحادیث الشریفۃ مذکورۃ مشہورۃ
فی الکافی وکتاب التوحید وغیرہ الا ان الاجتہاد والاعتماد علی الاصول الفقہیۃ
لعلہ قد لا یسلم للاحادیث وقعا ویوہنہا وہنا الا ترے ان محمد تقی المجلسی کیف
جہد واجتہد فی تضعیف نیف وخمسائۃ حدیث من وضۃ الکافی فی تعلیقاتہ علیہ
وحال فقہاء الاشاعرۃ اردء منہم بکثیر کثیر فی ہذا الباب واللہ الموفق للصواب
ثم قال فی عماد الاسلام واذا عرفت حال تلک الاصول التی
لا اصل لہا فلا یخفی علیک ضعف الفرع الذی ہو من قبیل بناء الفاسد علی الفاسد
علی انہ مقدوح بوجوہ اخر منہا ان قولہ البسیط الحقیقی من الوجود یجب ان یکون
کل الاشیاء سفسطۃ لا محصل لہ وقد استدل علیہ بانہ لو لم یکن کل الاشیاء لکان ذاتہ
متحصلۃ القوام من ہویۃ امر ولا ہویۃ امر ولو فی العقل ثم فصل ہذا بانہ اذا قلنا الانسان
یسلب عنہ الفرس والفرسیۃ فلیس ہو من حیث ہو انسان لا فرس والا لزم من
تعقلہ تعقل ذلک السلب اذ لیس سلبا بل مصداقا لایجاب سلب نحو من الوجود

ے این عبارت کتاب شواہد الربوبیہ صدر قدس سرہ می باشد ۱۲

فکل مصداق لایجاب سلب المحمول عنہ لایکون الامرکبا فان لک ان تحضر فی الذہن
صورتہ وصورۃ ذلک المحمول مواطاۃ او اشتقاقا فیقائس بینہما وتسلب احدہما
عن الاخر فما بہ الشئی ہو غیر ما بہ یصدق انہ لیس ہو فاذا قلت زید لیس بکاتب فلا
یکون صورۃ زید بما ہی صورۃ زید لیس بکاتب الا لکان زید من حیث ہو زید عدما
بحتا بل لا بد ان یکون موضوع ہذہ القضیۃ مرکبا من صورۃ زید وامر آخر یکون مسلوبا عنہ
الکتابۃ من قوۃ واستعداد فان الفعل المطلق لا یکون ہو بعینہ من حیث ہو بالفعل عدماً
لشئی آخر الا ان یکون فیہ ترکیب من فعل وقوۃ ولو فی العقل بحسب تحلیلہ الی مہیۃ
ووجود وامکان ووجوب واجب الوجود لما کان مجرد الوجود القائم بذاتہ من غیر
شائبۃ کثرۃ اصلا فلا یسلب عنہ شئی من الاشیاء فہو تمام کل شئی وکمالہ والمسلوب
عنہ لیس الا قصورات الاشیاء لانہ تمامہا وتمام الشئی احق بہ واکد بہ من نفسہ والیہ
الاشارۃ فی قولہ وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمی وقولہ ما یکون من نجوی ثلثۃ
الا ہو رابعہم ولا خمسۃ الا ہو سادسہم فہو رابع الثلثۃ وخامس الاربعۃ وسادس الخمسۃ
لانہ بوحدانیتہ کل الاشیاء ولیس ہو شیئا من الاشیاء لان وحدتہ لیست عددیۃ من
جنس وحدات الموجودات حتی یحصل من تکرارہا الاعداد بل وحدۃ حقیقیۃ لا مکافی
لہا فی الوجود وہذا کفر فالذین قالوا ثالث اثنین لم یکونوا کفار انتہی ونحن قد اظہرنا
قبیل ہذا الزمان فی کتابنا الشہاب الثاقب فی کلامہ ہذا من الذہن والضعف
فنکتفی بذلک تقلیلا للمؤنتہ فاقول اما الذی قال اولا قبل التفصیل فہو معارض بقولنا

کل البسیط الحقیقۃ من جمیع الوجوہ فہو بوحدتہ لیس شیئا من الاشیاء سوی نفسہ والالکان بذاتہ متحصلۃ القوام من ہویۃ نفسہ وہویۃ امر آخر ولو فی العقل فیکون مرکبا لا بسیطا من جمیع الوجوہ قولہ فی القول التفصیلی فلیس ہو من حیث ہو انسان لافرس اہ لکن ان تقول الانسان من حیث ہو لیس ما عدا نفسہ فی تلک المرتبۃ سوی ذاتیاتہ فان کان مرادہ انہ لابد من الحکم السلبی من تصور امر آخر سوی ذات الانسان کذلک لابد للایجاب من قیام مبدأ الفرسیۃ بہ فلا تثبت بذلک ما ہو بصددہ من ان الوجود تمام الاشیاء قولہ واجب الوجود لما کان مجردا وجود القائم بذاتہ اہ قد عرفت ان المغایرۃ لنفس الامرتبۃ لا تقتضی لاعدم اتحادہ فی مرتبۃ الذات فعدم الاتحاد کاف للمغایرۃ فلا یلزم عینیۃ الوجود للاشیاء علی انہ معارض بقولنا الوجود من حیث ہو ہو لیس عین الاشیاء لانہ لابد للایجاب ثبوت لشئ من زیادۃ شئ فی مرتبۃ محکی عنہ وفی مرتبۃ الوجود لیس الا نفس الوجود والا لزم الترکیب ولعل خیالہ الفاسد والظلم لما عدہ عبارتہ السابقۃ ان الواجب لما کان ہو الوجود فینبغی ان یکون وجود جمیع الاشیاء فیکون فی مرتبۃ ذاتہ وجود الفرس والغنم والانسان ولا یکون فیہ عدم شئ اصلا ولا یخفی علیک ان ہذہ سفسطۃ لان مرادہ من الوجود اما ان یکون مفہومہ الکلی او الجزئی من جزئیاتہ او الوجود المطلق الشخصی کما ہو مزعوم المتصوفۃ اما علی الاول فلیس ہو وجود شئ من الاشیاء کما ان الانسان لیس من حیث کلیتہ واطلاقہ زیدا وعمروا اما علی الثانی

فظاہر فان وجود زید لیس وجود عمرو بداہتہ والتزامہم ذلک والتزام ان زیدا عمرو مردود بالبداہتہ واما علی الثالث فانہ ح یکون بمنزلۃ الھیولی والھیولی فی مرتبۃ ذاتہ امر مبہم لیس عین شیٔ اصلا علی ان القول بالوجود الشخصی باطل اسا المطلق والمسلوب عنہ لیس الا قصورات الاشیاء ہذا دعاء محض فانا نعلم ان الانسانیتہ والحماریتہ والفرسیتہ مسلوبتہ عن اللہ تعالی لا لقصوراتہا وقد عرفت ان ما قال لا تقابل لا یتم الی ان ینتہی بعض کلامنا المشتمل علی وجوہ عدیدۃ من الرد علی کلامہ و اما قولہ فاذ لما کان وجودہ تعالی وجود جمیع الاشیاء اہ فمزادہ علی ما یظہر من بعض الاصول المتقدمۃ انہ کما ان وجود الانسان مثل وجود الحیوان والجسم النامی والجسم بمعنی انہ یصدق بموجودیتہ ان الحیوان موجود مثلا ویترتب علیہ آثار الحیوانیتہ ویقال انہ حیوان کذا واجب الوجود فانہ وجود جمیع الاشیاء ویصدق علیہ فی ذاتہ معانی جمیع الاشیاء ویترتب علیہ آثارہا بحذافیرہا وح لا شک انہ باطل بالبداہتہ کما یحکم بہ عقل کل عاقل الا الملاحدۃ المتصوفۃ الموحدۃ لعنہم اللہ الذین ہم اعداء العقل کیف یجوز العاقل ان الوجود الواجب فی حالۃ واحدۃ مصداق اشیاء متضادۃ ویقول انہ تعالی ابیض و اسود واحمر واصفر معاً وکذا انسان و فرس و حمار وکلب و خنزیر معاً ہل ہذا الا مکابرۃ وسفسطۃ بحیث یابی عنہ الکفرۃ الفجرۃ وقد اشبعنا القول فی ابطال ہذا المسلک السخیف فی کتابنا المذکور علی وجہ لم یسبقنی احد و اما قولہ فعقلہ لجمیع ما سواہ سابق علی جمیع ما سواہ اہ یعنی ان الامر الاہم فی ہذا المقام ہو طریق تصویر تقدم

علم الواجب بالممکنات علی الممکنات بحیث لایحتاج الی القول بالصور ونحوہا وہذا
علی ہذا المسلک ثبت بلا ارتکاب احد من المحذورات ولایخفی علیک ما فیہ فانا
نقول ان وجود جمیع الاشیاء الذی یقول بعینیتہ مع وجود الواجب اما ہو الذی
علی ہذا الانتظام والحکم والمصالح التی تشاہد فی کل واحد واحد من المخلوقات
بالنظر الی نفسہ و بالنظر الی غیرہ اولا علی الاول یلزم القول باقتضاء تقدم علم
الواجب علیہ ایضا لانہ المقتضی لہذا النظام والمصالح کما ہو معترف ایضا والیضا علی ہذا
المسلک غیر متصور فضلا عن الامکان والا یلزم تقدم العلم علی الذات ایضا فتعرف
وعلی الثانی یلزم الجہل علی اللہ وایضا کیف یجوز العاقل ان الواجب مع کمال البساطۃ
شواہق وبحار متلاطمۃ وسموات ذات ابراج وارض ذات فجاج بل ہذا القول من حترق جبال
اخلاطہ لسبب الانزوار والریاضات وبسبب صعود الابخرۃ السوداویۃ والخیالات
الفاسدۃ واذا لم یکن کذلک فلابد ان یکون لعلمہ تعالی بہذہ الامور کیفیۃ اخری
دون ما ارتکبہ وقس علی ہذا المنوال عباراتہ الباقیۃ فانک اذا حکمت العقل السلیم
وخرجت عن ربقۃ التقلید وجدتہ حاکما علی ان عباراتہ الفاظ بلامعنی اصلا یرید لطلاقۃ لسانہ
اظہار فضلہ وتسخیر مریدیہ الحمر فعلیہ وعلیہم لعن مستمر انتہی کلامہ

اقول

اردنا بحول اللہ وقوتہ ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم ان نکشف حجب مغالیطہ

وشکوکہ فی ثلث مراصد

المرصد الاول

فی تحقیق مسألۃ بسیط الحقیقۃ کل الاشیاء

المرصد الثانی فی طرد تلک الوساوس و الاوہام الفاشیۃ فی عماد الاسلام

المرصد الثالث فی تفریق تلک القاعدۃ عن طریقۃ وحدۃ الوجود و براءۃ الصدر

الاعظم منہا المرصد الاول علم ان تلک المسألۃ صورتہا ہکذا ان الواجب بسیط

الحقیقۃ وکل بسیط الحقیقۃ فہو بوحدتہ کل الموجودات بشرط خلوہا عن کل ما ہو من باب

النقائص والاعدام صرح بہذا الشرط صاحب تلک القاعدۃ فی غیر واحد من تصانیفہ

الشریفۃ و یندفع بہذا الشرط تلک المعارضۃ کما سنفصلہ ان شاء اللہ فقولہ کل الاشیاء

فیہ احتمالات عدیدۃ الاول انہ کل واحد واحد من الاشیاء بمعنی ان کل واحد واحد منہا

من حیث ہو کذلک عینہ وہو باطل قطعا واللازم ان یکون کل منہا واجب الوجود

وہذا ہو الذی فہم بل وہم منہ صاحب عماد الاسلام وبنی علیہ عمارۃ الاوہام علی ان ما اخذ

فی الدلیل من انہ بسیط الحقیقۃ ینا فیہ الثانی ان یکون المراد ان المجموع من حیث المجموع

من الاشیاء عینہ تعالی وہو کالاول باطل کما لایخفی و الثالث وہو الحق ان المراد

انہ جامع لجمیع مراتب وجودات الاشیاء بمعنی انہ لایمکن سلب شیء منہا عنہ

ولکن بنحو اشرف ای مع سلب جمیع نقائصہا عنہ فالواجب کل الاشیاء بہذا المعنی

فالواجب من حیث ہو واجب مشتمل علی جمیع وجودات الاشیاء ولکن مسلوبا عنہ من

حیث هو واجب حدودها ونقائصها فهو کل الکل ولا تظنن ان اشتماله علی الکل اشتمال
الکل علی الاجزاء واشتمال الکلی علی الجزئی لانه یقتضی الترکیب والکلیة فکیف یمکن
ان یتصور فی حق الواحد المحض الذی لا یشوبه عموم ولا خصوص بل المراد انه تعالی بوحدته
الصرفة وبساطته المحضة لا یسلب عنه شیٔ من تلک الوجودات یعنی ان کلا منها مع
سلب جمیع نقائصها وحدودها عنها هو عینه تع ولعلک تتحدس منه ان هذه
المسألة مستلزمة لمسألة التوحید وقد مر بنذ منها وقد تکرر ذکر هذه المسألة فی کلمات
المعلم الاول فی اثولوجیا ولکن سعی فی ترصیص اساسها الصدر الاعظم واما تقریر
الدلیل وتوضیحه فبعد تمهید ان الوجود بما هو وجود دکمال مطلق ان الواجب بسیط الحقیقة
وکل بسیط الحقیقة کل الاشیاء اما الصغری فقد ثبت بالبراهین القاطعة فی العلم
الالهی وفصلها فی الاسفار وصاحب عما والاسلام ایضا یعترف به فلا حاجة الی الاطالة
واما الکبری فلان بسیط الحقیقة لو لم یکن کل الاشیاء للزم اما ان لا یکون مصداقا لامر
وجودی اصلا او یکون مصداقا لامر وجودی وسلب وجودی آخر لکن التالی بکلا
شقیه باطل فکذا المقدم اما بیان الملازمة فظاهر کبطلان الشق الاول واما بطلان
الشق الثانی فلانه ح اما ان یکون من حیث انه مصداق لامر وجودی مصداقا للسلب
وجودی آخر ای یکون کل من الایجاب والسلب منتزعا من شیٔ واحد بالذات من
جهة واحدة اولا والثانی مستلزم للترکیب ولو بحسب الذهن وهو مناف للبساطة المحضة
المطلقة وعلی الاول یلزم ان یکون الایجاب عین السلب مفهوما ایضا لان سلب الامر

الوجودی عن شئ باعتبار فقد ذلک الامر فی ذلک الشئ بخلاف الایجاب و ہو ظاہر فہما لا یردان علی شئ واحد من جہۃ واحدۃ بل یقتضیان اختلاف الجہۃ فی ذلک الشئ فاذا لم یکن الجہۃ مختلفۃ بل کانا واردین علی شئ واحد من جہۃ واحدۃ لم یکونا متخالفین ایجابا و سلبا اذ ہما من حیث ہما کذلک یقتضیان اختلاف الجہۃ فیلزم ان یکون الایجاب عین السلب و السلب عین الایجاب مفہوما و ہو ظاہر البطلان فظہران التالی بکلا شقیہ باطل فالمقدم مثلہ فثبت ان کل بسیط الحقیقۃ کل الاشیاء   و قد قرر الصدر الحجۃ علی تلک المسألۃ فی بعض رسائلہ بوجہ اخصر و ہو انہ لا یمکن ان یکون البسیط من حیث انہ مصداق لامر وجودی مصداقا لسلب وجودی آخر و الا لزم المحذور المذکور فیلزم ان یکون الحیثیتان متخالفتین فیلزم الترکیب فظہر ان کل موجود سلب عنہ امر وجودی فہو لیس بسیط الحقیقۃ بل ذاتہ مرکب من جہتین جہۃ ہو بہا کذا و جہۃ بہا ہو لیس کذا فبعکس النقیض ثبت کل بسیط الحقیقۃ کل الاشیاء اذ علی طریق القدماء عکس النقیض ہو ان یجعل نقیض الثانی اولا و نقیض الاول ثانیا فیما نحن فیہ کل موجود سلب عنہ امر وجودی فہو لیس بسیط الحقیقۃ یصیر عکس نقیضہ کل بسیط الحقیقۃ لا یسلب عنہ امر وجودی لان نقیض الجزء الثانی منہ ہو بسیط الحقیقۃ فیجعل فی العکس مقدما و نقیض الجزء الاول ہو موجود لا یسلب عنہ امر وجودی فیجعل مؤخرا و ہو مستلزم لان یکون کل بسیط الحقیقۃ ہو کل الاشیاء و ہو المطلوب ہذا محصل مرامہ ۔

فالمراد من الحیثیة ہو حیثیة الوجود ونفس الامر والواقع والقضیة السالبة المحصلة اذا کان موضوعہا موجودا یصدق علی ہذہ القضیة المعدولة ایضا وہہنا الموضوع موجود وہو موجود بسیط الحقیقة واذن فملخص الدلیل تیم فی لفظین وہو ان کان حیثیة ج ہے بعینہا حیثیة انہ لیس ب لزم من تعقل احدہما تعقل الآخر واللازم باطل لانا نعقل احدہما بدون الآخر فکذا الملزوم وان کان موضوعہما متغائرین لزم الترکیب وقد فرضت بسیطا فافہم ٥

٥ قولہ فافہم اشارة الی ان ہذہ المسألة قد ابلغ فی توضیحہا مع وفہا الصدر العظیم قدس سرہ فی الاسفار بمثال لائح ہذا قولہ فکما ان السواد الشدید یوجد فیہ جمیع الحدود الضعیفة السوادیة التی مراتبہا دون مرتبة ذلک الشدید علی وجہ الابسط وکذا المقدار العظیم یوجد فیہ کل المقادیر التی دونہ من حیث مقداریتہا لا من حیث تعینا تہا العدمیة من النہایات والاطراف فالخط الواحد الذی ہو عشرة اذرع مثلا یشتمل الذراع والذراعین من الخط والتسعة اذرعا منہ علی وجہ الجمعیة الاتصالیة وان لم یشتمل علی اطرافہا العدمیة التی یکون لہا عند الانفصال عن ذلک الوجود الجمعی وتلک الاطراف العدمیة لیست داخلة فی الحقیقة الخطیة التی ہی طول مطلق مغنی حتی لو فرض وجود خط غیر متناہ لکان اولی والیق من ان یکون خطا من ہذہ الخطوط المحدودة وانما ہی داخلة فی مہیة ہذہ المحدودات انا قصة لا من جہة حقیقتہا الخطیة بل من جہة ما لحقہا من النقائص والقصورات وکذا الحال فی السواد الشدید واشتمالہ علی السوادات التی ہے دونہ وکذا فی الحرارة الشدیدة واشتمالہا علی الحرارة الضعیفة فہکذا حال اصل الوجود وقیاس احاطة الوجود الجمعی الواجبی الذی لا اتم بالوجودات المقیدة المحدودة بحدود ویدخل فیہا اعدام ونقائص خارجة عن حقیقة الوجود المطلق داخلة فی الوجود المقید والیہ الاشارة فی قولہ ان السموات والارض کانتا رتقا

شکوک وازاحات

فان قيل يجوز ان يكون شئ واحد موضوعا لمعان مختلفة ولا يلزم التركيب في الذات كما في الواجب فيقال انه عالم وقادر وحي مثلا وكذا انه ليس بجسم قلنا ان سلب الجسمية عنه ليس سلب امر وجودي بل سلب امر عدمي ونقص لان التحديد والنقصان وهو كمال له تعالى وهو لا يقتضي مصداقا بخلاف ما نحن فيه فانه سلب امر وجودي واما الصفات الثبوتية فهذه الاوصاف لما كانت صفة وجودية لا تناقض بين هذه المفهومات فذات واحدة يكفي في انتزاع تلك المعاني بخلاف ما نحن فيه فانه حيثية وجود وحيثية سلب وجود وسلب الوجود هو العدم وهما متناقضان فلا يصدقان على موضوع واحد بسيط بل لا بد من تركيبه بحيث لان المفروض هو البساطة فان قيل

(بقيه نوٹ صفحه ماقبل) ففتقناهما والرتق اشارة الى وحدة حقيقة الوجود الواحد البسيط والفتق تفصلها سماء وارضا وعقلا ونفسا وفلكا وملكا وقوله تعالى وجعلنا من الماء كل شئ حي وهل الماء الحقيقي الا رحمته التي وسعت كل شئ وفيض جوده المار على كل موجود وكان الوجود حقيقة واحده سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والارادة والحيوة سارية في الكل سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حية عالمة ناطقة بالتسبيح شاهدة بوجود ربها عارف بخالقها ومبدعها واليه الاشارة بقوله وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم لان هذا العلم هو العلم بالعلم لا يمكن حصوله الا للمجردين عن غواشي الجسمية انتهى ۱۲ نور الهدى الحنفي البهاري تلميذ المصنف

يجوز ان يسلب عن معنى واحد بسيط كمفهوم الجنس العالي المعاني الاخر كمعنى الفصل والعرض العام وغيرهما مع انه لا يلزم التركيب فيه قلنا السلوب ههنا ليست بمعدولة حتى يلزم التركيب والسلوب صادقة بدون وجود الموضوع والمفهوم من حيث هو مفهوم ليس بموجود في الخارج فان قيل على سبيل النقض على ذاك الدليل بانه لو تم للزم ان يكون كل من المهيات البسيطة كل الاشياء قلنا هذا الدليل لا يجري فيها لانه يمكن ان يمنع الملازمة ويستند بانه لم لا يجوز ان يكون المهية البسيطة مصداقا لامر ولا يكون مصداقا لسلب امر آخر ولا ايجابه فان ارتفاع النقيضين عن المرتبة من مراتب نفس الامر جائز كما تقرر ولا يمكن ان يقال مثل هذا في الوجود وتوضيحه ان المهيات البسيطة من حيث انها بسيطة في ظرف العقل اي في ملاحظة ظرف العقل اياها من حيث نفسها بلا ملاحظة شيء آخر معها حتى ملاحظة هذه الملاحظة فانها نحو من وجودها وفي ذلك الظرف يمكن ان يقال ليست مصداقا لامر آخر ولا لسلبه لما قالوا من جواز ارتفاع النقيضين الخ وانما قلنا انها من حيث في ذلك الظرف لكونها في غير ذلك مركبة واما الوجود فلا يحصل في الذهن حتى يمكن اجراء ذلك فيه وفي الخارج ومع قطع النظر عن ملاحظة العقل يتم الدليل فيه اذ ارتفاع النقيضين في مرتبة الواقع جائز لا في الواقع وارتفاع النقيضين في مرتبة الواقع ليس ارتفاع النقيضين في الواقع وهذا بخلاف اجتماع النقيضين فان اجتماع النقيضين في مرتبة الواقع اجتماع النقيضين في الواقع فلا يجوز اصلا۔

البساطة

وھم وتنبیہ

قد وہم بعض الافاضل ان تلک القاعدۃ کما انہا تدل علی ان الواجب جامع لجمیع
الوجودات کذا یدل علی انہ جامع لجمیع المفاہیم الثبوتیۃ حتے الجسمیۃ والحیوانیۃ بمعنی
ان الحق المتعال ذاتہ بذاتہ مصداق لجمیع المفاہیم من دون ان یکون شے منہا عین
ذاتہ او جزءہا بل یمکن ان یقال انہا عینہ تعالی بمعنی انہ ینتزع من عین ذاتہ وما سلبوا عنہ
تعالی من بعض المفاہیم کالجسمیۃ مثلا فمرادہم سلب الاعدام والنقائص اے لیس لہ تعالی
نقائص الجسم ولیس لہ ہذا المفہوم فقط اے ہذا المفہوم فقط لیس لہ وما قالوا من ان الحق
لیس بذی ماہیۃ فمرادہم انہ لیس بذی ماہیۃ خاصۃ او لیس لہ ماہیۃ بحیث اتحدت مع
وجودہ خارجا حتی لو امکن تعقلہ انحلت ذاتہ المقدسۃ فی العقل الی شیئین فلا
منافاۃ واستدل علیہ انہ تعالی اما عالم بہا فی مرتبۃ ذاتہ بذاتہ او لا علی الثانی
یلزم ان لا یکون ذاتہ حقیقۃ العلم کما انہ حقیقۃ الوجود بل یکون علما بوجہ وجہلا بوجہ آخر
ہف فلزم الاول ح لا یتصور ان یکون علمہ بہا بالارتسام لاستلزامہ الخلف
والعینیۃ والجزئیۃ لا یتصوران فی حق الواحد الاحد البسیط الصرف فیلزم ان یکون
کل منہا منتزعا من حاق ذاتہ المقدسۃ ویکون علمہ بہا بان یکون علمہ بالذات
عین علمہ بہا ویکفی فی المعلومیۃ ہذا النحو من الوجود قیل علیہ فان قلت لا ریب ان
کثیرا من المفاہیم کالجسمیۃ والحیوانیۃ ونحوہما یقتضے ان یکون مصداقہ محدودا متناہیا

کما ہو الظاہر فکیف یمکن ان یکون الواجب تعالیٰ الذی ہو غیر محدود اصلا مصداقا
لا مر یجب ان یکون مصداقہ محدودا متناہیا واجیب عنہ بانہ انما یلزم محدودیتہ
لو کان مصداقا لبعض المفاہیم واما اذا کان مصداقا للجمیع فلا کما فی الوجود ثم
قیل ولکن لاحد ان یقول لاریب فی ان کثیرا من المفاہیم تقتضی صدقہا حدا خاصا
من الوجود اذا تجاوز ذلک الشیئ عن ذلک الحد لم یکن مصداقا لہ فح نقول لو کان
مصداقا لجمیع المفاہیم للزم ان یکون محدودا بجمیع الحدود والنقائص تعالیٰ عن
ذلک علوا کبیرا ہذا

اقول

لنا فیما افادہ ہذا الفاضل نظر من وجوہ اما اولا فلان المہیات الممکنۃ لو کانت منتزعۃ
من ذات الواجب فی وجودہ لزم کونہ ممکنا تعالیٰ عن ذلک لان الوجود الجزئی
کوجود زید مثلا لما صار لکونہ منشأ الانتزاع ہیئۃ واحدۃ ممکنا فالوجود الذی صار
منشأ الانتزاع المہیات الممکنۃ الکثیرۃ الغیر المتناہیۃ یجد افیر ہا مفردا او مجموعا باعتبار
نفس ذاتہ اولی بالامکان ہذا واضح بادنی تامل والتمثیل بالوجود غیر سائغ لانہ
مناط السعۃ والاحاطۃ بخلاف المہیۃ فانہا منشأ الضیق والتحدید کما دریت غیر مرۃ
فی تضاعیف ہذا الشرح من کلماتہم واما ثانیا فالانتزاعیات لما کانت منوطۃ
بوجودات مناشئ انتزاعہا فہی قبل المناشی معدومات صرفۃ لاشیئۃ لہا فہی
ادون مرتبۃ من تعلیق علم الواجب بہا لانہ یتعلق بالاشیاء کما قد اشرنا الیہ فلو کانت

معلومة للواجب قبل المناشی لم یکن انتزاعیات بل کانت صورا انضمامیة واذن یلزم انقلاب فلا مساغ للزوم الجهل ههنا کما لا یخفی واما اذ صلحت لاطلاق الانتزاع علیها وهو بعد الجعل والایجاد للمناشی الانتزاع فهی معلومة له تعالی بما هی کذلک وبالجملة فالسؤال بانه تعالی یعلمها فی مرتبة ذاته بذاته ام لا ساقط من اصله لانا نختار انه لا یعلمها بما هی انتزاعیات صرفة فی مرتبة ذاته ولا یلزم الجهل وانما یعلمها بما هی هی بمناشی انتزاعها فتلک المناشی فی مرتبة علم الواجب ان کانت موصوفة بکونها المناشی فهو یعلمها کذلک والا فلا وتصریح بل انما یلزم الجهل لو علمها بخلاف ما هو علیه فی الواقع لا من حیث کونها المناشی فافهم وثالثا فتلک الماهیات الممکنات لو کانت منتزعة عن الوجودات الممکنات المجعولات علی مسلک اصالة الوجود وتلک الماهیات هی هی فی الوجودین المتقابلین لزم انتزاع مهیة واحدة من الوجودین الحقیقیین المتخالفین بالجاعلیة والمجعولیة وهو کما ترى فیلزم اما اتحاد وجودی الواجب والممکن وهو صریح البطلان او فساد انتزاع تلک الماهیات من الوجود الواجبی وهو المطلوب واما رابعا فالمهیات المنتزعة لا یخلو اما ان یکون وجوبیة ام ممکنة والاول واضح البطلان واما الثانی فمما انه یستلزم تسبیح بالوجود الواجبی الحق الذی هو التمام وفوق التمام والفعلیة المحضة والتجرد الصرف حتی من المهیة ان یکون منشأ لانتزاع کل مهیة مهیة من الممکنات حتی الماديات والهیولانیات ولو ساغ ذلک لا امکن انتزاع المهیات المادیة من الجواهر والاعراض من المجردات الصرفة والعقول النوریة واذن یبطل طائفة کثیرة من القواعد

المهیة و بمحال علی ہذا التقدیر اذ لا یلزم لعلمها علی انحاء الا ان یکون ہذا العلم

العقلیۃ المبرہنۃ ویفسد اکثر المسائل الالہیۃ کما لا یخفی وخامسا ان القاعدۃ المذکورۃ لا یجری فی الماہیات المنتزعات لان صورۃ جریانہا کذا لو لم یکن الوجود الحقیقی البسیط بصرف کل المہیات المنتزعات لکان ذاتہ متحصل القوام من مہیۃ امر ولامہیۃ امر اہ ولما استحال کون الوجود الحقیقی کل المہیات فی بدایۃ العقل فعاج عنہ الی کونہ منشاء الانتزاعہا واستدل علیہ بما لا علاقۃ لہ بحجۃ ہذہ القاعدۃ علی ان ہذا الدعوی والدلیل لم یخرج من المذہب المشہورۃ فی علم الواجب من کون ذاتہ الحقۃ البسیطۃ الواحدۃ منشاء الانتزاع امور کثیرۃ وصور مختلفۃ من الممکنات وہو طریق العلم بہا وقد فصلہ الفاضل الحسن فی شرح السلم وحواشیہ الزاہدیۃ ولنا علیہ مواخذات کثیرۃ فی الحواشی من شاء فلیرجع الیہا وسادسا ان المہیات الممکنۃ المنتزعۃ اذن تکون لا محالۃ من اللوازم الخارجیۃ الواجبیۃ فیستحیل انفکاکہ عنہا فیکون لا مجعولۃ بلا مجعولیۃ فلا تکون ممکنۃ ہف وسابعا لما کانت تلک المہیات المنتزعۃ الممکنۃ متحدۃ مع الوجود الواجب فیجوز حملہا علیہ فیقال انہ فرس وبقر وغنم وہکذا لتحقق منشاء الحمل وہو کما ترے وثامنا ان تلک المہیات المنتزعۃ الممکنۃ اما ان یتعلق بہا الجعل فی ابد الاباد ام لا والثانی قد مر ما فیہ والاول یستلزم اجتماع النقیضین وہو محال وتاسعا لو کانت تلک المہیات من اللوازم الانتزاعیۃ لوجود الواجب لزم خروج کل واحد من المہیات من نفس طبیعۃ الامکان لانہ سلب ضرورۃ الوجود والعدم سلبا بسیطا وقد وجب لہا الوجود لاتحادہا بالواجب عینا ہف ولما استتم

تعقیب تلک النزعات الوہمیات وانہزامہا وانعدامہا فلنرجع الی ماکنا فیہ من

تنقیدات فی عماد الاسلام فی ہذا المقام

المرصد الثانی

اقول اولا المعارضۃ غیر موجہۃ لانہا موئدۃ للمدعی علی تحقیق النظر فان الدعوی وہو کل بسیط الحقیقۃ کل الاشیاء قد اشترط فیہا خلوہا عن الاعدام والنقائص فان اراد بہذہ المعارضۃ انہ لیس بشیء من الاشیاء بہذا الشرط ای بشرط کونہا ممنوۃ بالنقائص والاعدام فہو عین الدعوی بوجہ آخر لا معارضۃ وان اراد مطلقا فغیر صحیح لان البرہان قد دل علی کونہ عین الاشیاء بشرط خلوہا عن الاعدام والنقائص وبالجملۃ ان اراد بانہ لیس بہویۃ زید او عمرو او وجودہما بالانفراد من حیث اصطحابہما للنقائص والاعدام فہو لاینافی القاعدۃ بل ہو مقصودہا کما قد وقع التصریح بہ ولا یصح اذا اراد مع قطع النظر عنہ قولہ والالکان ذاتہ محصلۃ القوام اہ لان ہویتہ امر آخر اذا اخذناہ منفصلا مجہولا لہ تعرفہی بلزومہ لاعدام کثیرۃ وہو لا یقول بکونہا داخلۃ فی تلک القاعدۃ من ہذہ الحیثیۃ حتی یلزم الترکیب ولعلہ انما وقع فی الحیرۃ لدقۃ المسالک وقصورہ الوصول الی غورہا قولہ لکان ان نقول الانسان من حیث ہو لیس عدما لنفسہ فی تلک المرتبۃ سوی ذاتیاتہ اہ اقول المستدل لم یقل بکون بسیط الحقیقۃ عین الفرس مطلقا حتی یحتاج الی قیام مبدا الفرسیۃ فیہ کما زعمہ بل بنفیہ

بالالتزام المذکور والفرض ان الفرسیۃ لاتحقق فیہ لذاک الشرط فکیف یکون عین بسیط
الحقیقۃ مع انتفاء ہذا الشرط وہذا واضح لمن ظفر بفہم تلک المسألۃ الغامضۃ ولکن لاعلاج
لمن لایفہم ثم یزعم انہ یفہم ویفتیح فی الفقر المظلم قولہ قد عرفت ان المغائرۃ النفس
الامریۃ اہ اقول قد عرفت انہ لم یفرق بین کون تلک القاعدۃ مقیدۃ بالشرط المذکور
وعدمہا فمن ینکر مغائرۃ الوجودات التفصیلیۃ الناقصۃ للوجود الواجبی لانتفاء
ذاک الشرط ومن یقول بعینیتہا معہ ج فہذا الایراد لیس بشئ قولہ علی انہ معارض
بقولنا اہ اقول قد نبہناک علی ما فی ہذہ المعارضۃ فتذکر وقد عرفت من تلک القاعدۃ
ان الوجود البسیط الحقیقی فی مرتبۃ المحکی عنہ لیس الانفس الوجود وہو عین الاشیاء
قبل الجعل والایجاد وہو بعدہ مشوبۃ بالاعدام والنقائص فلاتکون عینہ ج فان
اراد بالوجود من حیث ہو ہو الوجود البسیط الحقیقی فہو عین الاشیاء بالبرہان ولا
اثر فیہ للجعل ج ولامساغ لایجاب شئ لشئ او زیادۃ علیہ فیہ فانہ مرتبۃ متاخرۃ
نازلۃ عن تلک المرتبۃ کیف وقد حازت فیہا الکثیر من الاعدام والنقائص بالجعل و
الایجاد فلایجوز اجراء احکام احد المتغائرین فی الآخر وقولہ وفی مرتبۃ الوجود لیس الا
الوجود لاینافی تلک القاعدۃ کما لایخفی وان اراد بہ الوجود الناقص المجعول فاستلزام
ایجاب شئ لشئ لزیادۃ شئ فیہ مسلم لکنہ بمعزل عن تلک القاعدۃ کما قد اشیر الیہ
مرارا قولہ لعل خیالہ الفاسد ان لم یساعدہ عبارتہ اہ اقول ہذا الایراد مہمل جدا مبنی
علی عدم فہم مرام الصدر قطعاً فان المراد بہذا الوجود ہو الذی قد شرحہ فی قاعدۃ

البسيط الحقيقة كل الاشياء وهو وجود حقيقي جزئي فان الوجود بمعنى ما به الموجودية في جميع الاشياء جزئي حقيقي فضلا عن حقيقة الحقائق وجاعل الوجودات بأسرها وكلية انما هو بمعنى سعته واحاطته لا بمعنى المستعمل في المهيات في المنطق اعني ما لا يمتنع الشركة باعتبار نفس مفهومه وهو غير الوجود المطلق المصطلح عليه في التصوف على ما سيظهر ان شاء الله ولا علاقة له بالابهام والقوة بل هو الفعل الصرف والتاكد المحض كما قد علم غير مرة فتوهم كونه كالهيولى ايضا من الاوهام الفاسدة واذن فلا ايراد ولا فائدة فيه الا اضاعة القرطاس وتكثير السواد من غير مفاد اصلا قوله هذا ادعاء محض اه نعم لعله لم يتجاوز فهمه الشريف من الانسانية والفرسية والحمارية الا قصورات الوجودات ونقائص الانيات لتلك المهيات لقصور نسبه بعالم المجردات وقلة التفاته الى حقائق الالهيات ولكن لا يلزم منه نفي وجوداتها المنزهة عن النقائص والاعدام الناسوتية في شيء من العوالم الملكوتية العقلية واللاهوتية كما قد اقام البرهان عليه الصدر الاعظم في الشواهد الربوبية

؎ قال صدر المتالهين في الشواهد الربوبية الوجود لا يمكن تصوره بالحد ولا بالرسم ولا بصورة مساوية له اذ تصور الشيء العيني عبارة عن حصول معناه وانتقاله من حد العين الى حد الذهن فهذا يجري في غير الوجود اما في الوجود فلا يمكن الا بصريح المشاهدة وعين العيان دون اشارة الحد والبرهان اذ ليس له وجود ذهني فليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا مطلق ولا مقيد بل يلزمه هذه الاشياء بحسب الدرجات وما يوجد معه من المهيات وعوارضها وهو في ذاته امر بسيط لا يكون له جنس ولا فصل ولا ايضا يحتاج في تحصيله الى ضميمة قيد فصلي او عرضي مصنف او مشخص وان شمول الوجود للاشياء ليس كشمول الكلي للجزئيات بل شموله من باب السريان والانبساط على هياكل المهيات سريانا مجهول الكنه الى آخره ١٢ (عبد الاحد البهاري الحنفي)

لاسيما على تقدير اصالة الوجود

وغیرہ فافہم اما افتخارہ بکتابہ الشہاب الثاقب فسنکشف حقیقتہ ان شاء اللہ قولہ
الا الملاحدۃ الصوفیۃ اہ اقول ہذا القول علی اطلاقہ مما یستلزم نسبۃ الالحاد
نعوذ باللہ من ہفواتہ الی طائفۃ من اعاظم عرفاء الامامیۃ واجلائہم مثل الشیخ
الاعظم عماد المحققین علامۃ المجتہدین الشیخ بہاء الدین وتلمیذہ الرشید الجلیل المحدث
المحقق مولانا محمد تقی المجلسی امثالہما فانا قد حققنا فی مقدمات کتاب الحقائق
الجعفریۃ انہما کانا من اعیان الصوفیۃ الصافیۃ وقد ابطلنا تاویلاتہ الرکیکۃ فی
انسلاخہما عن التصوف فی کتابہ الشہاب الثاقب وکذا ہدمنا بنیان التاویل
السخیف الذی ابدعہ المحدث الملا باقر المجلسی فی براءۃ والدہ الشریف عن
التصوف فلو کف جناب المجتہد العلام لسانہ عن الاطلاق لکان اقرب الی
الہدی وادنی الی الوفاق واحری بالحزم وحسن الاخلاق ومن اللہ التوفیق و
الہدایۃ وثانیا انہ قد تقرر فی المنطق ان الموجبۃ الکلیۃ لاتنعکس کنفسہا
فکیف ینعکس قولنا کل بسیط الحقیقۃ کل الاشیاء الی قولنا کل الاشیاء من
السواد والبیاض والفرس والحمار وغیرہ کل بسیط الحقیقۃ کما وہمہ کیف وعنوان
المسألۃ وموضوعہا البساطۃ وعلی ہذا الوہم لایبقی وحدتہ وبساطتہ فان الکل الافرادی
او المجموعی ینافیہما وقد تضح ان البسیط الحقیقی لبساطتہ ووحدتہ انطوت فیہ کل الوجود
بلا انثلام فی وحدتہ وبساطتہ ویصرح ہذا بقول المعلم الاول قدس سرہ بسیط
الحقیقۃ کل الاشیاء ولیس بشیء من الاشیاء واذن فیجوز لمن عاند المنطق وجحدہ

او تجاہل عنہ الی ہذا الحدان یقول فی نشان صدر الحکما، وقدوۃ العرفاء ماشاء
وثنا الشانہ قد تکرر ان النقائص والاعدام مسلوبۃ عنہ تعالیٰ والتضاد والتخالف
بین الوجودات منہا نشأ وصار من خواص ہذا العالم بعد اجل والقاعدۃ فی
طریق العلم الاجمالی قد وضعت لمرتبۃ کانت قبل ایجادہا فی العوالم فاین ہذا
من ذاک وکیف یکون وجودات الاشیاء جزء الذاتہ لمناقضتہ لبساطتہ علی
ان سلب الحیثیۃ والاعراضہا عنہ لیس الاسلب امر عدمی او سلب نقص لازم لسلب
الامکان عنہ تعالیٰ فافہم ورابعاً ان المقصود من تلک القاعدۃ اثبات کمالہ
سبحانہ وان کل کمال یوجد فی عالم الامکان یجب ان یستند لوجہ المنا
لقدسہ الیہ جل شانہ الذی ہو البسیط من جمیع الجہات والا فاما ان یکون بعض
الکمالات فی الممکنات اللتی ہی ممکنات من جمیع الجہات واجباً بالذات
او یکون مستنداً الی واجب آخر بالذات فیلزم تعدد الواجب بالذات وہو
محال وہو کالمرادف لقولہم واجب الوجود واجب الوجود من جمیع الجہات
او معطی الکمال لیس بفاقدہ فلا یکون معطی الوجود معدوما ولا معطی العلم جاہلا والا
فیلزم ان یکون منافی الشئ مفیضاً لہ وہو باطل بل یجب ان یکون معطی الوجود
موجوداً ومعطی العلم عالماً ووجود العلم وتحقق الوجود فی الموجد اقوی واتم منہما فی
المعلول والا فیلزم الترجیح بلا مرجح فی صورۃ التساوی وترجیح المرجوح وتعلیل
الاقوی بالاضعف فی صورۃ الضعف وہو سر قولہ تعالیٰ واللہ خالق کل شئ

وبعبارة اخری ان الاشیاء الوجودیة والمفاہیم التی ہی عنوانات الکمال مثل مفہوم العلم والقدرة والحیوة والسمع والبصر وغیر ذلک من المفاہیم التی تحققت فی العالم بوجودات متفرقة فان لمفہوم العلم ہہنا وجود غیر وجود القدرة والحیوة مثلا فہذہ الوجودات المتشتات کلہا یوجد فی بسیط الحقیقة بوجود واحد بسیط علی نحو القوة والشدة والاصالة بالشرط المذکور بحیث یکون نسبتہ وجود ما ہو بسیط الحقیقة الی تلک الوجودات المتفرقة نسبة العاکس الی العکوس المتفرقة فی المرایا المتکثرة والمجالی المتعددة فیلزم ان یکون کل بسیط الحقیقة لوحدتہ الحقة مصداقا لکل الاشیاء الوجودیة والمفاہیم الکمالیة علی نحو القوة والعلیة اذ لو لم یکن مصداقا لواحد منہا کان لم یکن عالما مثلا کان مرکبا من کمال کان مصداقا لہ وسلب کمال لم یکن مصداقا لہ فلا یکون بسیط الحقیقة ولیس المراد منہ ان وجودات الاشیاء جزء من ذاتہ تعو داخلة فیہ فانہ یستلزم تجزی الذات المناقض لبساطة واما الاشیاء العدمیة والمفاہیم التی ہی عنوانات النقائص والاعدام مثلا مفہوم الجسم والانسان والسماء والارض وغیرہا فیجب ان یکون مسلوبا عنہ والا فیلزم الترکیب المنافی للبساطة الحقیقیة واذن فقد تحقق ان تلک القاعدة کما انہا ناطقة بالتوحید حاکمة بالتنزیہ والتقدیس ایضا وہذا من اللطائف الحکمیة التی یحتاج درکہا الی دقة النظر وصفاء الفکر فتدبر قولہ ولا یخفی علیک ما فیہ فانا نقول ان وجود جمیع الاشیاء اہ اقول لنا ان نختار الشق الثانی ولا یلزم الجہل لان تلک القاعدة یستلزم علم

الواجب لوجودات الاشياء قبل ظهورها ووجودها في عالم التفصيل على اكمل الوجوه واتمها وهذا النظام التفصيلي انما ظهر بعد الجعل فكيف يصح السؤال بان العلم الاجمالي المقدم هل هو عين العلم بالنظام التفصيلي ام لا فانه في قوة السؤال بان الوجود البسيط الاجمالي المنزه عن النقائص والاعدام هل هو عين الوجودات الناقصة المشوبة بالاعدام ام لا وهو سؤال فاسد فان استحالة اتحادهما واضح ببداهة العقل اما كيفية صدور الممكنات عن الوجود الحقيقي الواجبي البسيط فقد تكفل بتحقيقه كثير من تصانيف الصدر العظيم كشرح الهداية وحاشية شرح حكمة الاشراق والاسفار ولا نجد موقعا مناسبا للتفصيل ههنا وكذا نختار الشق الاول ولا يلزم تقدم علم الواجب على ذاته لان ذاته عين العلم الاجمالي الذي هو عين التفصيل كما تقرر ولا سيما في هذه القاعدة وهذا النظام لما تحقق بعد الجعل وكل واحد واحد من اجزاء النظام وجودات ناقصة فلا يكون من هذه الحيثية عين ذاته البسيطة ولا جزءه واما كيفية العلم بهذا النظام التفصيلي فقد فصلناه فيما سبق وسيلوح مزيد التفصيلات في بعض الفصول الآتية ثم ان كلامه هذا يشعر بانه قائل بتقدم الصور العلمية الزائدة على ذات الواجب تع وقد انكره فيما سبق هيف فمحصل الجواب ان نقول ان وجود جميع الاشياء بالنظام التفصيلي عين ذاته تعالى بشرط خلوها عن النقائص والاعدام كما قرر واذا كان نتائج عين ذاته وهو عين العلم بها فلا يلزم تقدم العلم عليها او نقول انه ليس عينها مع قطع النظر عن القيد المذكور ولا يلزم الجهل لتقدم العلم الاجمالي وصدورها عنه معلومة منكشفة فافهم۔

قولہ کیف یجوز العاقل ان الواجب مع کمال بساطتہ اہ اقول ہذا التجویز لم یخطر ببال صدر المتالہین ولم یقل بہ احد من العقلاء فضلا عن افضل الحکماء وانما اخترعہا مفتضحا وہمہ الشریف افتراء علی الصدر المتالہ او قصر فہمہ اللطیف عن درک ہذہ المسالۃ لغایۃ فہام فی تیہ الاوہام و ابتلی بالسب الملام علی صدر الحکماء الاسلام فرماہ مع تشنیعہ بالتشنیع الفظ الغلیظ القطیع من الجنون والحمق والکفر والزندقہ وغیرہ مما لا یلیق لشانہ الرفیع فلولا ان مقابلۃ الشر بالشر والسب بالسب مما یضرم الشر فی الشر و بہا ینجر سلسلہ المشاتمات الی یوم المحشر ویودی الی فشو نار العناد والنفاق وفساد الاخلاق لاتینا فی الجواب بما یحیر الالباب ولکن الصبر علی ہذا الظلم احجی والصمت عنہ احری فلو کنت فی زمانہ لعرضت علیہ مراعیا لآداب مجلسہ الاسنی وشانہ الاعلی اربعسے علی نفسک ایہا المجتہد السری فلیس ہذا جزاء من کشف اسرار الالہیات عن احادیث الکلمات التامات علیہم السلام فی شرح اصول الکافی علی وجہ لم یسبقہ سابق ولم یلحقہ لاحق ورفع عن ملۃ الامامیۃ عار الاتیان بمثل التفسیر الکبیر اذا فسر القرآن بما لا یدانیہ ذاک التفسیر اصلا بل یفوق علیہ فی ابراز الحقائق وتحقیق الدقائق بما لا یحصے ولقد عظم الخطب وعم التعب والنصب والتعب اذ لعنتہ اولا واردتہا ثانیا بالالفاظ العامیۃ المرذولۃ فجعلتنا لفہمک حمارا فہجت شرارا وہجت شرارا فہتکت بذلک اعراض المومنین وما ورعک عنہ روع یوم یقوم فیہ الناس لرب العالمین فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ ومن یعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ فہل اجترحت

بذلک ثوابا و ہل عدوت لفعالک جوابا اذا استغاثوا علیک عند صریخ المستصرخین وغیاث المستغیثین و نعم ما افاد العارف الدہلوی

بحشر گر بپرسندت کہ خسرو را چرا کشتی

سرت گردم چہ خواہی گفت تا من ہم ہماں گویم

فیا قوم اذا کانت حکماءکم و عرفاءکم ملعونین مطعونین مشتردین مذللین کفار و ملحدین و بہم قامت عمود الاسلام و الایمان و استقامت عمود الحکمۃ و الکلام و العرفان فبمن تتحدون و تعارضون حکماء الافرنج بل بفقہاءکم تعینون والے قشر تیکم لتحطون و اذن یصیر الاسلام و الایمان ذلیلا و لا یجدون الیہ سبیلا انا للہ و انا الیہ راجعون فافہم۔

تذییل

و اما الاستاذ العلامۃ فقد استبعد ذاک المسلک الدقیق بناء علی الاستبعاد حیث قال فی حاشیۃ الزاہدیۃ بعد تلخیص الکلام صدر المتالہین ہہنا اقول ما ذکرہ و ان کان تحقیقا حقیقا بالقبول لکنہ لا یدفع استبعاد العقول فان الاستبعاد منشاؤہ لیس الا ان الذات الواحدۃ المبائنۃ مع کل واحد من الممکنات کیف یعلمہا فی حال عدمہا لان مناط العلم علی التمائز و التمائز انما یکون باضافۃ مخصوصۃ و ہی لا تعقل بین الموجود و المعدوم و وجود الممکنات باسرہا فی ذات الواجب بالوجود الجمعی بان یکون ذات الواجب کالمرأۃ من دون ان ینطبع فیہا شیٔ و ان کان مسلما عندنا لکن تعقل

قاصر عن ادراكه الحكماء لا يقدرون على تحقيقه كما هو حقه بحيث يندفع استبعاده ولهذا
يوردون امثلة تفصيلية ايضاحية لعلمه تعالى لازالة الاستبعاد قال الحكيم بهمنيار
في التحصيل بعد ما حقق انه تعالى عالم بما سواه بذاته واذا كان كذلك يكون نسبته
المعلومات اليه نسبة صورة بيت تتصوره انت في البيت بحسبه الا انك تحتاج
الى استعمال آلات حتى تتوصل بها الى بناء البيت وهناك يكفي التصور في صدوره
العقل عنه ومثاله انك تتصور وجها تميل اليه فيتبعه الاعضاء او تتصور امرا يتبعه
التغير في وجهك من غير استعمال آلة او تتصور امرا تنتشر الشهوة منك والشوق وليس
سبب اثارة الشوق الا التصور وبيان ذلك ان الحقيقة الواحدة يصدر عنها مفصل
المعقولات البسيطة عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا ما هو وجوده
في عقولنا وهناك نفس وجوده معنى المعقول هو اي يكون هناك بين انسان مناظرة
فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه جملة ثم تفصله شيئا فشيئا انتهى كلامه وانت
تعلم ان هذه الاشياء والامثلة كلها انما هي للتفهيم والا فلا يمكن قياس علمه الاجمالي
على هذه الصور فان علمنا في هذه الصور الاجمالية لا يتميز شيء عن شيء عندنا وعلمه ليس
اجماليا بهذا المعنى بل هو فوق علمنا التفصيلي في الانكشاف انتهى كلامه رفع مقامه
اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فبعد تسليم كونه تحقيقا حقيقيا بالقبول والتصديق
ايهام استبعاد العقول مما يستبعده العقول وثانيا فقد اسبقنا دفاع منشأ هذا الاستبعاد
مفصلا كيف وقد قاس العلم الاجمالي السابق على الموجودات المجعولة الخارجية التي

كان المعقولات البسيط

ہی منشاء التمائز التفصیلے العینی وہو غیر جائز وثالثاً ان الاستاد لکثرۃ اشتغالہ فی الفنون المختلفۃ ولاسیما الفقہیات والحدیثیات لم یجد فرصۃ لتحقیق مسألۃ بسیط الحقیقۃ کل الاشیاء واصولہا ومر علیہا لکن لا خوض لہ فیہا والا فلم یتوہم ایراد المبائنۃ کما قررنا وبالجملۃ فاستبعادہ ہذا واہی فافہم ولا تزل۔

المرصد الثالث

لو اخذنا فی تفصیل وجوہ الفرق بین مسلک صدر المتالہین والصوفیۃ الوجودیۃ لطال الکتاب وافضی الے الاسہاب ولکن فی طائفۃ منہا کفایۃ لاولی الالباب واللہ الموفق للصواب

(۱) انہ آمن بحدوث وجودات الممکنات حدوثا ذاتیا وزمانیا وان الوجود لا بالمعنی المصدری لہ حقیقۃ واحدۃ ذات درجات متفاوتۃ ومراتب مختلفۃ بالشدۃ والضعف والکمال والنقص وان ما بہ الامتیاز فیہا ما بہ الاشتراک بینہا وان معرفۃ مرتبۃ منہا بالمشاہدۃ الحضوریۃ لا یستلزم اکتناہ المراتب التی فوقہا واعتبر مشاہدۃ العکس فی المراتب فانہا لا یستلزم مشاہدۃ العاکس بالکنہ وغیر ذالک من الاصول البرہانیۃ المذکورۃ فی کتبہ البسیطۃ والوسیطۃ والوجیزۃ بخلاف الصوفیۃ فانہ لا فرق عندہم بین وجود الواجب والوجود الممکن الا باعتبارات عقلیۃ من لحظ الوجود المطلق بلا شرط شئ وبشرط شئ وبشرط لا شئ فحقیقۃ الوجود اذا اخذت بشرط ان لا یکون

سعہا شئی فہی عندھم مرتبۃ الاحدیۃ المستھلکۃ فیہا جمیع الاسماء والصفات ویقرب منہ
مرتبۃ الواحدیۃ ومقام الجمع وہذہ المرتبۃ باعتبار الایصال لمظاہر الاسماء التی ہی
الاعیان الثابتۃ الے کمالاتہا المناسبۃ لاستعدادہا فی الخارج تسمی مرتبۃ الربوبیۃ
واذا اخذت لابشرط شی فہی الھویۃ الساریۃ فی جمیع الموجودات ولہم معذلک اختلافات
فی بیانات ہذہ المراتب لسنا بصدد تحقیقہا لضیق المقام وکتاب گلشن راز للشیخ محمود
الشبستری مملو کلہ من وحدۃ الوجود ولہ غلو شدید فی ہذہ العقیدۃ وقال الفاضل السامی
الجامی فی شرح اشعۃ اللمعات و صوفیہ قائلین بوحدت وجود بآں رفتہ اند کہ ذات
واجب تعالیٰ عین آں ضمیمہ است کہ وجود ست وی بذاتہ بہمہ اشیا محیط و در ہمہ اشیاء
ساری و وجود ہمہ اشیاء باحاطہ و سریان وے ست در ایشاں ثم قال وجود ممکنات
عبارت از ظہور وجود حق ست در حقائق ایشاں وقال فی اللمحات وجود ممکنات
عبارت ست از تعین و تمیز وجود حقیقی در مرتبہ از مراتب ظہور بسبب تلبس او باحکام
و آثار اعیان ثابتہ کہ حقائق ممکنات ست و الایجاد عبارۃ عن تجلیہ تعالیٰ فی المہیات الغیر
المجعولۃ التی کانت مرایا لظہورہ و سببا لانبساط اشعۃ نورہ ثم قال فی اللمحات وجود
حق تعالیٰ کہ وجود محض ست بر مقتضی کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت
الخلق لکی اعرف بہر اظہار کمال ذاتی و اسمائی خود را در مرتبہ واجبی و ممکنی بر خود عرضہ
کرد و حسن مرتبہ واجبی بر نظر مرتبہ ممکنی جلوہ داد یعنی تجلی کرد از روی ناظری
منظوری تام ممکنی و واجبی پیدا شد لعنت طالبی و مطلوبی ظاہر گشت یعنی از ظاہر او

گہ مرتبہ امکان است نام عاشقی واز باطن او کہ مرتبہ وجوب است آوازہ معشوقی آشکارا گشت ثم قال مطاع کہ حق ست ومطیع کہ بندہ ہست از روی ظہور یکی اند زیرا کہ ظاہر ومظہر اگرچہ فی انفسہا باعتبار اطلاق وتقیید مختلف اند اما باعتبار ظہور متحد اند زیرا کہ ظاہر در مرتبہ مظہر عین مظہر ست ووے را دراں مرتبہ بی مظہر ظہورے نیست وقد صرح غیر مرۃ ان المہیات الممکنۃ اعتباریۃ وان الاعیان الثابتۃ صور علمیۃ للواجب تعالیٰ کما اشرنا الیہ الی غیر ذلک من تصریحاتہم

«۲» ان المہیات الممکنۃ غیر مجعولۃ عندہم قال فی اللمحات پرتو وجود مطلق ظلمت امکان را از میان برداشت پس مارا کہ ممکنانیم وجودے نباشد ووجود ازاں او باشد فقط چہ ہستی عبارت از اقتران وجود عام ست بمہیۃ ما ووجود ازاں دوست ومہیۃ خود مجعول نیست زیرا کہ موجود نیست چنانچہ دانی پس وجود ہمہ او را باشد «» وچوں وجود ومہیۃ ہر دو مجعول نباشد پس نزد صوفیہ وجود دیہ جعل وایجاد بر سبیل حقیقت متحقق نباشد بخلاف صدر المتالہین فانہ شید ارکان الجاعلیۃ والمجعولیۃ بین الواجب والممکن فی کثیر من کتبہ ورسائلہ الا ترے الی کلامہ فی الشواہد الربوبیۃ الوجود ینقسم الی علۃ ومعلول فالعلۃ ہے الموجود الذی یحصل من وجودہ وجود شے آخر وینعدم بعدمہ فہے ما یجب لوجودہا وجود وویمتنع بعدمہا ذلک الوجود والمعلول ما یجب وجودہ بوجود شے آخر ویمتنع ذلک الوجود بعدمہ او عدم شے منہ ولا یلزم توارد العلل المستقلۃ علی معلول شخصی فی انعدام وجود الشی بعدمات اجزاء

علیتہ ولاحاجۃ فیہ الی تمحلات ذکرہا اذ العلۃ ہہنا امر واحد ہو عدم العلۃ التامۃ
بما ہی علۃ تامۃ ثم قال ان وجود کل معلول من لوازم ما ہی علۃ لہ بما ہی علۃ کل
موجود ففعلہ مثل طبیعتہ فما کانت طبیعتہ بسیطۃ ففعلہ بسیط ففعل اللہ فی
کل شیٔ افاضۃ الخیر الوجودی والفعل المتجدد لایصدر الا عن فاعل متجدد
والفاعل الثابت لایصدر عنہ الا فعل ثابت فلابد فی تجدد الحوادث من وجود
متوسط یکون حقیقۃ الحدوث والتغیر وما ہی الا الحرکۃ وسببھا الدوریۃ فلابد لہا
من قابل ذو قوۃ التاثیر من غیر زوال وفاعل ذو قوۃ التاثیر من غیر امساک الا
ما شاء اللہ ثم قال لیس المفاض علیہ والمجعول اولا عند التحقیق الا نحوا من انحاء الوجود
بالجعل البسیط ولیس المجعول نفس المہیۃ مع قطع النظر عن وجودہ کما ذہب الیہ الا
شراقیون ولا صیرورۃ المہیۃ موجودۃ کما ذہب الیہ المشاؤن لان الوجود ہو الواقع
بالذات دون المہیۃ لانہا واقعۃ بالعرض انتہی بقدر الحاجۃ وتفصیلہ قدس
سرہ علی ہذا المرام اوفر من ان یحصی اکتفینا علی ہذا القدر روما للاختصار۔

وھم وتنبیہ

ثم لایذہبن علیک ان لصاحب عماد الاسلام ہہنا جسارۃ عظیمۃ فی کتابہ
المسمی بالشہاب الثاقب فی توہین صدر المتالہین وتکفیرہ بما قد آلمنی سماعہ
وآسفنی خلاعہ ومع ذالک فالسقطات والغلطات فی کلامہ ہذا غیر عدیدۃ وعجائب

الزلات غیر بعیدة فقال فی تعقیب مسألة لبسیط الحقیقة کل الاشیاء الویل ثم الویل علی من افنی عمره فی الفلسفیات وبنی اعتقاده علی امثال تلک الخیالات فان مآله الی امثال تلک التلمیعات والتدلیسات والاعراض عن الشرعیات والسمعیات وتاویله الی المشتبهات نعوذ باللہ منه ثم اعترض علیه بما لا یزید علی ما مر حکایته من عماد الاسلام وقد کشفنا ما فیه من ظلمات الاوهام فتذکر۔

ثم نقل من الشواهد الربوبیة ہکذا الاشراق الحادی عشر فی ان الواجب الوجود الواحد الحق وکل ما سواه باطل دون وجهه الکریم العلیة والمعلولیة عندنا لا یکون الا بنفس الوجود لما ستعلم ان المهیات لا اصل لها فی الکون جسما وقعت الاشارة والجاعل التام بنفس وجوده جاعل المجعول انما هو وجود الشیٔ لا صفة من صفاته والا لکان فی ذاته مستغنیا عن الجاعل فالجعل ابداع هویة الشیٔ وذاته التی هی نحو وجوده الخاص کما ستطلع علی براهینه فاذا تمهد ہذا فنقول کل ما هو معلول لفاعل فهو فی ذاته متعلق ومرتبط به فیجب ان یکون ذاته بما هی ذاته عین معنی التعلق والارتباط به والا لو کانت له حقیقة غیر التعلق والارتباط بالغیر یکون التعلق بجاعلها صفة زائدة علیها وکل صفة زائدة علی الذات فوجودها بعد وجود الذات لان ثبوت شی لشیٔ فرع ثبوت المثبت له فلا یکون ما فرضناه مجعولا مجعولا بل یکون ذلک الغیر مرتبطا له ویکون ہذا المفروض مستقل الحقیقة مستغنی الهویة عن السبب الفاعلی وهو خرق الفرض فاذا ثبت ان کل علة بما هی علة علة بذاتها

وکل معلول بما ہو معلول بذاتہ وثبت ایضا ان ذات العلۃ الجاعلۃ ہی عین وجودہا
وذات المعلول ہی عین وجودہ اذ المہیات امور اعتباریۃ تنتزع من انحاء
الوجودات بحسب العقل فتنکشف ان المسمی بالمعلول لیس بالحقیقۃ ہویۃ مباینۃ
لہویۃ علتہ المفیضۃ ایاہ ولا یکون للعقل البشری ان یشیر الی شئ منفصل الہویۃ
عن ہویۃ موجدہ حتی یکون ہناک ہویتان مستقلان فی الاشارۃ العقلیۃ احدہما
مفیضۃ والاخری مفاضۃ ای موصوفۃ بہذہ الصفۃ والا لم یکن ذاتہ بذاتہ مفاضۃ
فانفسخ ما اصلناہ من کون المفیض مفیضا بذاتہ والمفاض مفاضا علیہ بذاتہ بصف
فاذن المعلول بالجعل البسیط الوجودی لا حقیقۃ لہ متاصلۃ سوی کونہ مضافا الی
علتہ بنفسہ ولا معنی لہ منفردا عن العلۃ غیر کونہ متعلقا بہا ولاحقا وتابعا لہا وبالجملۃ
مجرہا کما ان العلۃ کونہا متبوعۃ ومفیضۃ ہو عین ذاتہا فاذا ثبت تناہی سلسلۃ
الوجودات من العلل والمعلولات الی حقیقۃ واحدۃ ظہر ان لجمیع الموجودات اصلا
واحدا ذاتہ بذاتہ فیاض للموجودات وبحقیقتہ محقق الحقائق وبسطوع نورہ منور
للسموات والارض فہو الحقیقۃ والباقی شئونہ وہو الذات وغیرہ اسماءہ ونعوتہ و
ہو الاصل وما سواہ اطوارہ وفروعہ کل شئ ہالک الا وجہہ لمن الملک الیوم للہ
الواحد القہار وفی الاسماء الالٰہیۃ یا ہو یا من لا ہو الا ہو انتہی

یا من ہو

واعترض علیہ بقولہ واعلم رحمک اللہ واعاذک من شرور غیلان الدین من المتصوفۃ
المتفلسفین ان کلامہ ہذا ساقط عن محل الاعتبار فان قولنا العلیۃ والمعلولیۃ

عندنا اه خلاف ما طبق عليه الحكماء والمتكلمون ويشهد به العقلاء المتدبرون من ان حقائق الاشياء امور متاصلة واعيان موجودة في الخارج والوجود امر انتزاعي والوجوه التي ذكرها لعدم تاصل المهيات فيما بعد كلها خيالات مقدوحة مندفعة بادني تامل اعرضنا عن ذكرها وردها خوفا للتطويل قوله والجاعل التام بنفس وجوده جاعل آه لا بد عليه من دليل مفحم فان القائلين بالجعل البسيط يقولون ان المجعول نفس المهية والوجود تابع لها والقائلين بالجعل المؤلف يقولون ان المجعول اتصاف المهية بالوجود ويستشهد كل من الفريقين بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور وجعل الشمس ضياءً والقمر نورا مع دلائل كثيرة عقلية متضافرة من الجانبين قوله لا صفة من صفاته اه لم لا يجوز ان يكون المجعول هو نفس حقيقة الشيء وح لا يتوجه الالزام باستغنائه عن الجاعل قوله فهو في ذاته متعلق اه لا علاقة بين الجاعل والمجعول الا علاقة التاثير والتاثر والقول بان المجعول نفس الارتباط لا معنى له فانه نسبة وربط بين الجاعل والمجعول لا نفس المجعول ومنشأ انتزاع التاثير تقدم ذاتي على المجعول والتاثر تابع لنفس قوام المهية بل عبارة عن قوام المهية فان كان مراده هذا فمسلم لكن لا يفيد وان كان غير ذلك فهو ممنوع قوله فينكشف ان المسمى بالمعلول ليس بالحقيقة هوية مباينة اه هذا سفسطة فان غاية ما استفيد من مقدماته المقدوحة انه لا بد ان يكون المعلول وجوده الخاص والعلة وجود الجاعل وهذا لا يقتضي ان لا يكون الوجودان هويتين متمائزتين قوله فهو الحقيقة والباقي شيونه اه هذا هو الكفر الصريح والقول الفضيح بالجملة

من امثال تلک الخیالات والسفسطیات کتاباه الشواہد الربوبیۃ والاسفار الاربعۃ مملوان وانما اقتصرنا علی ہذا لیکون انموذجا لکل ما فیہما من الاعتقادات الفاسدۃ وانما دفعناہ لیظہر علی الفطن ان کل ما قال فیہما مندفع بادنی تامل بمثل ما اندفع ہذا واللہ ولی التوفیق انتہے کلامہ

اقول

فیہ اما اولا فانہ لغایۃ تہذیب سابہ عبر عن صدر المتالہین واتباعہ وامثالہ بغیلان الدین ولا جواب عنہ الا ان نقول ولنصبرن علی ما اذیتمونا واللہ یحب الصابرین و ثانیا قد بنی کلام الصدر العظیم علی ما حققہ من اصالۃ الوجود دون المہیۃ والبراہین القاطعۃ علیہا مذکورۃ فی الاسفار والشواہد الربوبیۃ والمشاعر ولکن اذا جلت وقتہا وشرفہا عن تناول عقول البشریۃ الغیر المرتاضۃ بہذہ العلوم الدقیقۃ فہذا قصور منہم لا منہا واما دعوی الرد والقدح فیہا فہی قعقعۃ لسانیۃ لا یلتفت الیہا العقلاء من دون الاتیان بہ الا فلکل احد ان یدعی انہ یقتدر علی رد کل کتاب من کل فن ولکن لا یقبل الیہ العلماء الا اذا اوردہ وزنوا مقدار فہمہ وذکاوتہ ولیس لہ تصنیف فی ہذا الباب اصلا فافہم وثالثا قولہ لابد لہ من دلیل مفحم اہ فاسد فان ما ذکرہ من المذہبین فی الجعل انما یصح تقریرہ علی تقدیر اصالۃ المہیات واما الجعل البسیط علی المسلک الصدری من اصالۃ الوجود فہو عبارۃ عن اخراج نفس الوجود من حیز اللیس الی الایس ومعنی امکان الوجود ح تعلقہ بغیرہ بحیث لو قطع النظر

عن جاعله لم يكن شيئا لا وجود ولا ماهية اصلا فقطع النظر عن جاعله بمنزلة قطع النظر
عن تجوهر ذاته بخلاف المهيات فافهم ورابعا ان نفس بيان المذهبين في الجعل
ههنا لا طائل له فيما نحن فيه فانه لم يظهر ما المختار منهما وما البرهان له على مختاره وخامسا
ان التاثير والصدور مطلق على معنيين الاول بمعنى الاضافة النسبية التي لا تتحقق
الا بعد تحقق شيئين كما فهمه ولا ينبغي الكلام فيه ههنا وهو ظاهر والثاني بمعنى ما به
الصدور كما فصله في شرح الاشارات وقس عليه الارتباط والمصدر والصادر
واذن فالمجعول نفس المعلول وكذا في جانب المصدر فانه نفس العلة ههنا البساطة
كما تقرر والاضافة المتحققة بينهما لا مدخل لها في الجاعلية والمجعولية لانها متاخرة
التحقق عن حقيقة الجاعل والمجعول فكيف تتقدم عليهما وتصير منشأ الصدور واحدهما عن
الآخر والكلام في المهية الممكنة لا يبعد عنه وان كانت مجعولة بالعرض على تقدير
اصالة الوجود وبالجملة فاذا كان المجعول نفس الحقيقة فهو نفس الارتباط بالمعنى الحقيقي
وان لم يكن بمعنى النسبة الاضافية وهو المط كما لا يخفى وتقدم منشأ انتزاع التاثير وتاخر
منشأ انتزاع التاثر بالتقدم والتاخر الذاتي لا يقدح فيما نحن فيه وهو ظاهر فافهم
وسادسا قوله ثم قوله التاثر تابع لنفس قوام المهية فاسد بل انما يمكن ان يكون تابعا
المجعولية نفس المهية وسابعا قوله بل عبارة عن قوام المهية باطل لان قوام المهية
انما هو بالذاتيات وليست في مرتبة تجوهرها الا هي هي وانما التاثر اعتبار زائد
عليها في مرتبة اخرى متحققة بالجعل والايجاد على ظاهر النظر واما على التحقيق

فلما حققه بانہ نفس حقیقۃ المجہول بحقیقۃ معناہ واذن فقولہ مسلم وممنوع کلاہما سخیفان
وسابعا العجب منہ کیف لا تمیز بین المبائنۃ والتمائز والمغائرۃ فان الثانی
لا یستلزم الاول وہو ظاہر علی کل من تدرّب فی ہذا الفن قلیلا فالصدر الاعظم
یابی المبائنۃ بین وجودی العلۃ والمعلول بناءا علی قاعدتہ المبرہنۃ المتقررۃ
فی تصانیفہ علی تقدیر اصالۃ الوجود وکونہ ذات مراتب مختلفۃ متمائزۃ بالشدۃ
والضعف والکمال والنقص مثلا کما اشیر الیہ ولا ینکر کون الہوتیین متمائزتین فان کان
لہ ہوس الاعتراض علیہ فلہ ان یعترض علی اصولہ الحکمیۃ المفصلۃ فی سائر تصانیفہ
وانی لہ ذلک والمجرد للعن والطعن والتکفیر لا یوزن عند الحکماء والعقلاء بشیٔ اصلا
فہذا الایراد کامثالہ لیس بشیٔ فقولہ سفسطۃ صرفۃ فلا تزل وثامنا قولہ
ہذا ہو الکفر الصریح اہ کبرت کلمۃ تخرج من افواہہم ولنعم ما اجاب بہ الشیخ الرئیس عن
تکفیرہ وہو جوابنا عنہ

کفر چومنی گزاف و آساں نبود | کامل تر از ایمان من ایماں نبود
در دہر چو من یکے و آں ہم کافر | پس در ہمہ دہر یک مسلماں نبود

فلو کان الصدر الفیلسوف الامامی ممن عقم الدہر بمثلہ واحاط العالم فضلہ
کافرا فلیس فی الملۃ الامامیۃ من لہ حظ من الایمان البرہانی اصلا وہو کما تری
واما تعریضہ باعراضہ عن الشرعیات فہو فریۃ بلا مریۃ فما الحجۃ لہ علیہ فانہ لم یدرک زمان
بل ظہر وجودہ بعد مائتی سنۃ تقریبا ولم یسمع قط انہ اخل بالفرائض والسنن کالصلوٰۃ

والصوم مثلا بل انہ کان عابدا ورعا متقشفا زاہدا مرتاضا حتی انہ حج ماشیا سبع مرات
واما عدم التصنیف فی الفقہ فلا یدل علی عدم ملکتہ فیہ فان الملکۃ فی فن لا تستلزم
التصنیف فیہ کیف تتوہم انہ کان معرضا عن الشرعیات وقد تلمذ علی شیخ الفقہاء
والمحدثین وبرہان الاصلیین بہاء الدین عاملی فی الفنون النقلیۃ وقد نقل سند
الروایۃ عنہ فی اوائل شرح الکافی ہکذا حدثنی شیخی واستاذی ومن علیہ فی
العلوم النقلیۃ اعتمادی واستنادی عالم دہرہ وشیخ عصرہ بہاء الحق والدین محمد
العاملی الحارثی الہمدانی نور اللہ قلبہ بالانوار القدسیۃ عن والدہ الماجد المکرم الی
آخرہ وسری فیہ اثر ہذا التلمذ حتی شرح الکافی وصار من افاخم الزہاد والعرفاء
ذلک فضل اللہ یوتیہ من یشاء فافہم واذا تقرر ہذا فاعلم ان العبارات الناصبۃ براءۃ

ف اشارۃ الی ان ہولاء العشرتیۃ السطحیۃ اذا کفروا ثالث المعلمین ورئیس المجتہدین قدوۃ المحدثین وملک المحققین میرزا ماد قدس اللہ سرہ علی ماحکاہ فی رسالۃ منہ ہذا لفظہ والعجب اشد بعد ما قطعت کما بلوتہ علیک مع انہ کان مخفیا علی الناظرین منذ ستمائۃ سنۃ وستین اکفرنی جم غفیر من المنتسبین الدین المبین ثم قال و نعم ما قیل واراضیت عنی کرام عشیرتی فلا زال غضبانا علی لیامہا انتہی ملخصا وہذہ الرسالۃ عندنا من ملحقات مقدمۃ کتاب التقویمات والتصحیحات وہو معدوم النظیر فی الفنون النقلیۃ الذی من بدو الاسلام الی ہذہ الایام کالتہذیب کتابہ الرواشح السماویۃ والسبع الشداد وشارع النجاۃ وغیرہا مع نہایتہ فی التقدس والورع والعبادۃ فلم یبق لغیرہ من الحکماء الایمانیۃ مطمع فی الخیر منہم ابدا الا من علم حسن سریرتہ ونقاء سیرتہ من اجلۃ الاولیاء والمتکلمین منہم فی زماننا ہذا وبالجملۃ لو تفحصنا بحوایم عن تلک الحکماء العظماء قلنا فی التمثل بقول المتنبی کفایۃ واذا خفیت علی الغبی فعاذر ان لا ترانی مقلۃ عمیاء ولکن لاہدار والاحتذار

ناصر حسین دام شرفہ

ببراءۃ الصدر الحکیم الاعظم من طریقۃ ہؤلاء الطائفۃ من الصوفیۃ کثیرۃ نتلو علیک
المنوذجا منہا لیقتدر الناظر علی اذعان الحق وازہاق الباطل علی الوجہ الاتم
(۱) قال فی الاسفار ثم ان الدائر علی السن طائفۃ من المتصوفۃ ان حقیقۃ الواجب
ہو الوجود المطلق تمسکا بانہ لا یجوز ان یکون عدما او معدوما وہو ظاہر ولا ماہیۃ موجودۃ بالوجود
او مع الوجود تعلیلا او تقییدا لما فی ذلک من الاحتیاج والترکیب
فتعین ان یکون وجودا ولیس ہو الوجود الخاص لانہ ان اخذ مع المطلق فمرکب او مجرد
المعروض فمحتاج ضرورۃ احتیاج المقید الی المطلق وضرورۃ انہ یلزم من ارتفاعہ
ارتفاع کل وجود وہذا القول منہم یؤدی فی الحقیقۃ الی ان وجود الواجب غیر موجود
وان کل موجود حتی القاذورات واجب تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیرا لان الوجود
المطلق مفہوم کلی من المعقولات الثانیۃ التی لا تحقق لہا فی الاعیان ولا شک فی
تکثر الموجودات التی ہی افرادہا وما توہموا من احتیاج الخاص الی العام باطل
بل الامر بالعکس اذ العام لا تحقق لہ الا فی ضمن الخاص نعم اذا کان العام ذاتیا للخاص
یفتقر ہو الیہ فی تقومہ فی العقل دون العین اما اذا کان عارضا فلا واما قولہم یلزم من
ارتفاعہ ارتفاع کل وجود حتی الواجب فممتنع عدمہ وما یمتنع عدمہ فہو واجب فمغالطۃ
منشاؤہا عدم الفرق بین ما بالذات وما بالعرض لانہ انما یلزم الوجوب لو کان امتناع

(بقیہ حاشیہ صفحہ ماقبل) بنصح الواجب القیوم جل مجدہ اجدی وہو واصبر علی ما یقولون واہجرہم ہجرا
جمیلا وکفی باللہ وکیلا واللہ الموفق ۱۲ منہ

العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشي بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفقت الحكماء على ان الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية الامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان انتهى۔

(۲) قال الصدر الاعظم الخ في تفسيره لآية الكرسي اهل الولاية الواصلة الى مقام الاستغراق والمشاهدة يشاهدونه تعالى بالمشاهدة العقلية ويشاهدون الاشياء بنور ذاته فيكون الحق لهم سمعا وبصرا كما وقع في الحديث المشهور فالمعنى لا يحيطون بشيء من علمه الا بمشيته التي هي ذاته فبذاته يعلمون الاشياء وبه يسمعون وبه يبصرون وكانوا يقدرون على شيء كسبوا وذلك لفنائهم عن هوياتهم وقصر نظرهم عنها الى ذاته وتخلقهم بصفاته على ما يعلمونه الراسخون في العلم والمعرفة من غير لزوم شيء من المحالات كصيرورة صفاته تعالى عين صفات العبد او حصول ذاته في ذات العبد كما توهمه المحجوبون عن نسبة القيومية التي لا يشابهها شيء من النسب لانها ليست بالحالية والمحلية ولا الاقتران والمزايلة ولا الاتحاد والمغايرة ولا المماسة والملاصقة والمحاذات والمواصلة او المفاصلة بل هي نسبة مجهولة الكنه يعبر عنها بامثلة جزئية مقربة من وجوه مبعدة من وجوه لمن لم يكن من اهل المشاهدة فضلا عن الذين لا يكونون من اهل المشافهة كاهل الوقت حيث ليسوا ممن كان له قلب او القى

۷ قوله امتنع اتصاف الشيء بنقيضه

السمع وهو شهید انتہی کلامہ فهذا اصرح الکلام فی تجافیه عن ذاک المسلک ولکن المراء واللجاج دار لا یقبل العلاج

(۳) رسالة الشریفیة المشهورة من اصرح الصرائح فی انکار وحدة الوجود وهی فی سریان الوجود الحق فی الموجودات ولها احمدک یا من تجلیت بذاتک فی کل شیئ الی آخرها۔

(۴) قال فی الاسفار قال الشیخ الرئیس فی التعلیقات الوجود المستفاد من الغیر کونه متعلقا بالغیر مقوم له کما ان الاستغناء عن الغیر مقوم لواجب الوجود بذاته والمقوم للشیئ لا یجوز ان یفارقه اذ هو ذاتی له فالوجودات الامکانیة والانیات الارتباطیة التعلیقیة اعتبارات وشیون للوجود الواجبی واشعة وظلال للنور القیومی لا استقلال لها بحسب الهویة ولا یمکن ملاحظتها ذوات منفصلة وانیات مستقلة لان التابعیة والتعلق بالغیر والفقر والحاجة عین حقائقها لا ان لها حقائق علی حیالها عرض لها التعلق بالغیر والفقر والحاجة الیه بل محض الفاقة والتعلق فلا حقائق لها الا کونها توابع لحقیقة واحدة انتهی کلامه فهل یتوهم منه من له ادنی شعور انه یذهب الی وحدة الوجود الذی یستلزم منه اتحاد الواجب والممکن بالحقیقة والا فیلزم کون الواجب وجودا تعلیقیا فیکون ممکنا ویفتقر الی واجب آخر وهو کما تری ولکن التعند وهوی النفس بتکفیر الفلاسفة الایمانیة والقاء الشبه علی العوام من اعضل الاسقام لمن لم یفهم او لم یتفهم هذه الدقائق الحکمیة فلا یلومن الا نفسه ولا یکفرن الا حدسه ثم ان

هذا المسلک التوحیدی قد استفادہ الصدر العظیم من استاذہ الاعظم کما تلبق عبارتہ من
التقویمات والتصحیحات الست قد امن عقلک ان تکثر المجعولات بتکثر اعتبارات
ذات الجاعل فالمجعول بما ہو مجعول من شیون جاعلہ التام ومن نعوت ذاتہ ثم
من فطریات الجبلۃ العقلانیۃ ان حصول الشئ للفاعل ذاتہ لیس فی کونہ حصولا
لغیرہ دون حصول الشئ لقابل ہویتہ فتقرر المجعول فی نفسہ بما ہو مجعول ہو بعینہ
تقرر رابطی لجاعلہ فاذن المجعولات بما ہی مجعولات حقائق رابطیۃ وذوات تاعلقیۃ
بالقیاس الی جاعلہا الذی یفعل جوہر کل ذات و وجودہا وثبات ذاتہا وبقاء وجودہا
ابدا وان کانت غیر رابطیۃ بالقیاس الی موضوع ومحل لکونہا جواہر قائمۃ بالذات لا فی
موضوع ولا محل واذ قد ثبت واستثبت ان وجود الشئ بالفعل للذات المجردۃ عن المادۃ
ہو بعینہ معقولیتہ لہا سواء علیہ اکانت الذات المجردۃ ہی ہو او غیرہ فاذا کان
وجود المجرد عن المادۃ لذاتہ ہو بعینہ عقلہ لذاتہ ومعقولیتہ لذاتہ و وجود الصورۃ
فی الجوہر العاقل المفارق الذات للہیولی ہو بعینہ معقولیتہا لہ فما حسبانک اذا
کان تقرر الجائزات و وجودہا بالفعل لجاعلہا القدوس الذی ہو الوجود المحض والفعل
المحض المتقدس عن ملابسۃ المہیۃ وعن ممازجۃ ما یعتری المہیات فضلا عن مخالطۃ
الہیولی وعوارضہا فکیف لا یکون ہو بعینہ معقولۃ لذاتہ سبحانہ وحضورہا بہیاتہا
لدیہ ومطالعتہ ومشاہدتہ ایاہا وعقل الشئ لذاتہ المجردۃ ہو بعینہ وجودہ فی ذاتہ لذاتہ
وعقل ذاتہ المجردۃ لغیرہ ہو بعینہ وجود ہویتہ لغیرہ وعندہ وقال ایضا فی منہیۃ

واضح باد کہ این عبارت تا قال فی المنہیہ در صفحہ ۱۰۵ منقول است سہوا بار دوم کتابت کردہ شد ۱۲

ہذا الکتاب اعلم انہ ہو الوجود وما سواہ شیون واعتبارات وذلک کما اذا ارتسمت صورۃ
واحدۃ فی مرایا کثیرۃ مختلفۃ بالصغر والکبر والطول والعرض فلا شک فی انہا تتکثر
بحسب تکثر المرایا وتختلف بحسب اختلافہا الا ان ہذا التکثر والاختلاف غیر قادح
فی وحدتہا وہذا المثل المنزلۃ الصورۃ والمہیات بمنزلۃ المرایا نظہر فی کل عین من
غیر تکثر انتہی کلامہ وبالجملہ لو خضنا فی اتیان عبارتہ الناطقۃ علی ہذا المطلوب لطال
الکتاب عدلنا عنہ مخافۃ التکرار ولکن من لہ نظر علی تصانیف الصدر الحکیم
العظیم وسبح فیہا وسبح اللّٰہ بہا لا یتشکک فیما تلونا بلی قد یعتریہ جذبۃ من جذبات التوحید
وتمشی فیہ سکر التفرید فیشبہ کلامہ بہؤلاء الطائفۃ من الصوفیۃ والسکر اسم یشار بہ
الی سقوط التمالک فی الطرب قال العارف الکاشانی فی شرح منازل السائرین
سقوط التمالک عدم الصبر یقال ما تمالکت ان تفعل کذا ای ما قدرت ان تصبر عنہ یعنی
ان السکر ہہنا اسم یشار بہ الی زوال الصبر لاستیلاء سلطان الطرب وقوتہ ثم قال فلا
یکون السکر للواصلین العارفین المحققین ولا للعلماء والمریدین الذین لم یتجاوزوا حدود
العلم الی مبادی الشہود ولیس الا مقام المحبۃ الذی ہو البرزخ الحائل بین بحری
العلم والشہود ثم قال واحکام المحبۃ والسکر امور غیر مضبوطۃ لا یعرفہا الا من وقع فیہا وذاق
نعیمہا ولکن مع ذلک فوجوہ التفریق بین مسلک الوجودیۃ وبین مقصدہ التحقیقی وطریقہ
التحقیقی غیر خافیۃ علی المہرۃ الراسخۃ فی الفنون الحکمیۃ وقد یسوق الکلام علی مذاق
الوجودیۃ کما قد تصنف الحکیم فی النجوم والرمل فیاتی بمسائلہما من دون الاعتقاد

الحکمیۃ

والاذعان باحکامها ولکن الغافل اذا زعمه معتقدا بتلک الاحکام الواهیة الوهمیة الفرضیة
ومومنا بها فهذا خطأ من الزاعمین دون المصنفین فکذا فیما نحن فیہ ثم اذا ارینا القشریة
کلام سلطان الحکماء والمتکلمین النصیر الطوسی رہ فی بعض رسائلہ مما یشم منہ رائحة وحدة
الوجود کما فی رسالتہ آغاز وانجام سپاس خدای را کہ آغاز اشیا از وست و
انجام ہمہ با اوست بلکہ او خود ہمہ اوست وکذا فی بعض فصولہ الآخر من رسالتہ فہل یکفرونہ
واذن اذا اخرجوہ من دائرتہم فیجب علیہم ان یکذبوا کتب رجالہم اذ قد وصفوہ باجل المدائح
والتحنن واکونہ من اہل نحلتہم ولعلہم لا یرضون بہ فان تشبثوا بالتاویل والتفسیر فلا مانع
منہ فیما نحن فیہ ہذا اذا صار العارف سکران ثم اذا آب الی عالم الفرق وتنفس فی
عالم الدیدان عدل عن مثل ذلک الکلام وتنبہ بما فیہ من الابہام والایہام مما یکاد یتوجہ
علیہ النقض والابرام والطعن والملام کما لا یخفی علی من ضرب قدما فی ذاک المقام واما
المحرومون الشاسعون عن تلک الرباع والنازحون عن تلک البقاع والاکمہون عن
ذاک النور والشعاع فلا کلام معہم ولا یلام علیہم کما قال المولوی المعنوی

عقل تخییلات او حیرت فزود	لیک چون من لم یذق لم یدر بود
در مغاکے با حلول و اتحاد	می فتد این عقلہا از انتقاد

ہذا مجمل سکر المحبة الالہیة واحوالہا مما یتصف بہ النفوس الضعیفة وہی غیر وافیة بضبط
الجانبین وغیر قویة علی ربط النشأتین کنفوس سائر الناس واما النفوس العالیة
القدسیة کنبینا وعترتہ الطاہرین سلام اللہ علیہم اجمعین فہی من القوة والشدة

مایفی بضبط الجانبین و ربط العالمین فلذلک لاشیغلہم شان عن شان فی کل حین و زمان قال الحکیم اللاثانی المعلم الثانی الفارابی فی الفصوص الروح القدسیۃ لاتشغلہا جہۃ تحتہ عن جہتہ فوقہ وانہ لایستغرق الحس الظاہر حسہا الباطن وانہ قد یتعدی تاثیرہا عن بدنہا الی اجسام العالم ومافیہ ویقبل المعقولات من الروح الملکیۃ بلا تعلیم من الناس ثم قال الارواح العامیۃ الضعیفۃ اذا مالت الی الباطن غابت عن الظاہر واذا مالت الی الظاہر غابت عن الباطن واذا رکنت الی مشعر غابت عن الاخر واذا احتجب الباطن الی قوۃ غابت عن اخری فلذلک البصر یشغل عن الشہوۃ والشہوۃ تشغل عن الغضب والفکر یصد عن الذکر وکذلک التذکر یصرف عن التفکر والروح القدسیۃ لایشغلہا شان عن شان انتہی کلامہ اذن فنحل التشکیک الراد فی حدیث الخاتم من سبیل الحکمۃ من دون الافتقار الی الاجوبۃ التی دونہا المتکلمون فی کتبہم لاجواب لبعض المحدثین فانہ مناسب لما نحن فیہ فافہم[ع] ثم ان الاشارات

ع قولہ فافہم تخلص الشبہۃ ان سر الانبیاء والمرسلین امیر المومنین علیہ السلام اذا تصدق السائل بالخاتم فی الصلوۃ فان توجہ الی اللہ یستحیل التوجہ الی السائل وان توجہ الی السائل فیستحیل التوجہ الی اللہ فان النفس لاتتوجہ فی آن واحد الی شیئین فاما نفسہ علیہ السلام افضل النفوس القدسیۃ بحکم الاتحاد بالنفس الختمیۃ صلی اللہ علیہما بحدیث النور علی منی وانا منہ وبآیۃ المباہلۃ ونفوس سائر الانبیاء والاخر والاولیاء والاقطاب والکمل فی کل عصر ودہر ضعیفۃ بالنسبۃ الیہ فلا یقاس علیہ غیرہ اصلا فلا یشغلہ شان عن شان لامکان عن اللامکان فلا یمتنع علیہ التوجہ الی العالمین معا ثم العجب انہ قد سلم فی المباحث المشرقیۃ ان ما ذلک شانہ انما ہو القوۃ الخیالیۃ واما النفس ان اطاقتہ فیمکن التفاتہ الی شیئین معا

والتلویحات الی مقام ہذا السکر فی کلام العترة الطاہرة کثیرة لانذکرہا ہہنا لان
کتابنا لیس بموضوع للاخبار والاحادیث ولکن کفاک فیہ حدیث السکر الذی
اوردہ الحکیم العارف المحقق والمحدث الفقیہ المدقق محمد بن ابی جمہور اللحسائی
قدس سرہ فی المجلی عن امیر المومنین علیہ السلام ان للہ شرابا لاولیائہ اذا
شربوا سکروا واذا سکروا طربوا الحدیث فافہم ولان اجل الاجل فی المہل فانا
معنا وعزمنا علی تصنیف تعلیقہ علیحدة علی کتابہ شہاب الثاقب نذیر الطعائن
والضغائن عن الصوفیہ فیہا ان شاء اللہ العزیز ولقد کشفنا بعض اغلاطہ فی
مسائل الوجود من اوائل ہذا الکتاب فی حواشینا الکتابیہ علیہ بقی الجواب عن
ایرادہ علی الصدر الاعظم فی آیة ما یکون من نجوی ثلثة اہ ہذا لفظہ فی الشہاب الثاقب

(بقیہ حاشیہ صفحہ ماقبل)، علی ما نقل عنہ الفاضل البہاری فی الحواشی الزاہدیة فما ظنک بما شرف النفوس
واکملہا واجاب عنہا بعض العرفاء بانہ عز انتقل اذذاک من بعض الصفات الالہیة الی بعض آخر فکانہ انتقل
من صفة العبودیة الی الصفة الربانیة فرآہ واعطاہ فہذا اسیر من اللہ فی اللہ الی اللہ وہو سر علم
المکاشفة ونظم المحدث ابن الجوزی فیہ لطیف مشہور لیسقی ولیشرب لا یلہیہ سکرتہ * عن الندیم ولا یلہو
عن الکاس * اطاعہ سکرہ حتی تمکن * من فعل الصحاة فہذا اعظم الناس * وہو المراد بعض المحدثین
وہو المناسب للسکر الذی جری فی کلام الاستاذ الفیلسوف ذکرہ فلا تزل ۱۲ حکیم سید احمد حسین نونہروی
ع قولہ فافہم اشارة الی ان فضل الفقہاء وسید العلماء ابن جناب غفرانمآب رحمہما اللہ قد وثق
العلامة اللحسائی فی کتاب الحدیقة السلطانیة فلا مجال لتوہم کونہ من الصوفیة الضالین کما زعمہ جماعة
المتقشرین فی امثالہ فلا تغفل ۱۲ نواب علی قاسم خاں

لاشک ان کل ثالث ثلثة فهو ثالث اثنين وبالعكس فلا وجه لتكفير احدهما دون الآخر
بل منشاء الكفر هو القول بالتشريك في الالهية سواء كان بلفظ ثالث ثلثة في الالوهية
او ثالث اثنين في الالوهية اقول الحق انه رحمه الله لم يفهم هذه الدقيقة في كلامه فهو معذور
في هذا الايراد فان ثالث اثنين مما يشعر بكون الثالث مغائر الاثنين خارجا عنه
وحدته تعالى ليست عددية كما قد صرح به بخلاف ثالث الثلثة فانه يومي الى كون
الثالث من اجزاء الثلثة وفيه من اشعار كون الواجب جزءا من الممكنات مما يودي
الى الكفر الفظيع بخلاف الاول كما ان وجود الثلثة رابع الثلثة لا ثالثها والا لكان الوجود
جزء المهية لان ثالث الثلثة من اجزاء قوامها والوجود في كل مهية بعد تمامية تلك
المهية ولو كان وجود الثلثة ثالث الثلثة كانت الماهية القابلة لذلك الوجود اثنين
هف انما كان وجود الثلثة رابعها لانه سنخ آخر ومهية الثلثة سنخ آخر وقس عليه الوجود
بالنسبة الى المهيات المتباينة الغير المتناهية العددية فنقول ان كل ثالث ثلثة
فهو ثالث اثنين مقدوح لان اثنين عدد مستقل له صورة نوعية مغائرة لعدد الثلثة
فلا معنى لثالث اثنين على التحقيق بخلاف ثاني اثنين او ثالث ثلثة فان اثنين مركب
من وحدات ثنائية وكذا الثلثة من وحدات فيجوز هذا القول دون الاول فان العدد
غير مركب من الاعداد كما تقرر في الفن الالهي وكذا قوله بالعكس باطل بمثله فان الثالث
يستحيل كونه جزءا من اثنين وهو واضح عند من له ممارسة ما في علم ما بعد الطبيعة
واذن فالوجه في تكفير احد القائلين دون الآخر ظاهر والتشريك في الالهية انما

يسوغ في احدهما دون الآخر فافهم فانه لا يخلو من دقة قال صدر المتألهين في اسرار
الآيات ان وحدته تعالى ليست عددية بل وحدة اخرى جامعة لجميع الآحاد والاعداد
فلو كانت وحدته عددية لكانت داخلة في باب الاعداد فلم يكن ح فرق بين ان يقال
ثالث ثلثة او ثالث اثنين ولم يكن احد القولين كفرا دون الآخر بخلاف ما اذا كانت
وحدته خارجة من باب الاعداد فكان القول ح بكونه ثالث الثلاثة او رابع الاربعة
كفرا باطلا اذ ثالث الثلثة داخل في عدد المثلثة وكذا رابع الاربعة داخل في
اربعة وهكذا ثم لما كانت وحدته نحوا آخر مغائرا لسائر الوحدات وليست من جنسها وهي
مع كونها مغائرة لها جامعة مقومة اياها فلكونه تعالى كذلك صح ان يقال انه رابع
الثلاثة وهكذا وهذا مما لا يخفى دركه على الراسخين فهو الاول والآخر والظاهر والباطن
وهو بكل شيء محيط وفي كلام سيد الموحدين امير المؤمنين عليه السلام مع كل شيء لا
بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة انتهى كلامه واذن ظهر ان الخطاء ههنا انما كان
في تخطئة المخطئ دون المتهم بالخطاء ومن الله العصمة[ه] ثم ان مناط كثير من مسائل التصوف
هذا على اثبات الاعيان الثابتة وقد انكر عليها الصدر العظيم في تصانيفه مثل الاسفار
وشرح الهداية وغيره فان تقرر المهيات وقوامها في نفسها في الخارج تبع لتقرر الوجود
ومتأخر عنه على اصالة الوجود وانه لا يمكن تقررها في العين لا بتقرر الوجود فالقول
بثبوتها منفكة عن الوجودات الاعيانية المتخصصة بها في عالم الامكان باطل قطعا سواء

حافظ رح — چو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطا است ٭ سخن شناس نهٔ دلبرا خطا اینجا است

ه اي على الظاهر دون التحقيق كما اشرنا اليه فافهم ١٢

نسب ذلک الثبوت الی الخارج کما ذهب الیه المعتزلة او الی ما عبر عن ثبوتها فی الذات
الواجبیة بالذهن فافهم[ع] فالحاصل ان نسبة القول بوحدة الوجود کما یقوله الجماعة العربیة
الی الصدر الاعظم ناشئ من قلة الاطلاع علی اصوله الحکمیة او عدم فهم کلامه الدقیق او
العصبیة والحقد علیه فانجاء الکفر به الیه اثم کبیر فی طریق الحق والدین وظلم عظیم علی الاسلام
والایمان المبین اعاذنا الله من کل رین وشین ومین فیا قوم ایاکم وتذلیل الصوفیة
علی الاطلاق فانه لولا التصوف لم یستخلص ملتکم ومذهبکم من بلیة التقیة والاحتفاء
والاختفاء ولم یکن للسلطنة العلیة الصفویة ظهور ولم تولد الوفا من الفلاسفة الکبار والفقهاء
والمحدثین والادباء الفخار والوفا من التصانیف الجلیلة فی کل فن عقلی ونقلی وادبی
مما یحیر العقول عظمتها وبراعتها حتی لم یکن لمجلسیکم المحدث الکبیر وجود ولا کتابه البحار
فی خمسة وعشرین مجلدا المشهود وبالجملة لم یکن لدینکم وملتکم وقع فی العالم علی هذا
الشان الی هذا الزمان علی ما یشهد به التاریخ فکیف تنکرون حقا وجب علیکم شکره
وکیف تحقون اثرا فرض علیکم ذکره والله یحب الشاکرین والحمد لله رب العالمین والتفصیل
والتحقیق فی هذا البحث علی ذمة کتابنا مقدمة الحقائق الجعفریة وفقنا الله لاتمامه بمنه
وانعامه ثم یا قوم ان کان کبر علیکم مقامی وتذکیری بآیات الله فعلی الله توکلت وهو حسبی ونعم الوکیل

لمجلسیکم

ع قوله فافهم افید به اشارة الی ان الفاضل الجامی قد صرح فی شرح اللمعات وفی اللمحات بکون
الاعیان الثابتة صورا علمیة واجبیة فیرد علیه جمیع ما اورده الصدر الاعظم رده علی مسلک الصور العلمیة
الواجبیة کما قدم تفصیله فکیف لا یذعن بکونه منکرا علیه ۱۲ حکیم سید احمد حسین نونهردی

تذييل

اما طوائفين التكفيرات والتضليلات في اجيال الاشاعرة فاكثر من ان يوفي باستقصائها المنة البشرية فانها لا يكاد تحتسم في مجلدات ضخيمة فضلا عن هذا المختصر فانهم قد تجاوزوا في عداوة الفلسفة والحكمة عن حدود التكفير والتضليل الى ان قتلوا شيخ الاشراق صبرا واسروا الحكيم الجليل ابن رشد المالكي وشردوه وكادوا يقتلونه ومع ذلك فقد هاج طوفان التكفيرات فيما بينهم فتراهم يكفر الاشعري المعتزلي وبالعكس والحنفي الشافعي وبالعكس والحنبلي الشافعي وبالعكس وكذا المالكي وكل واحد لكل واحد والمحدثون المقلدين وبالعكس والمحدث الصوفي ورأينا مجموعة الرسائل من طبع استانبول في تكفير الصوفية فيها رسالة من العلامة التفتازاني والملا علي القاري ايضا اراينها بعض تلامذتي في المنطق في حيدرآباد وكان وهابيا محدثا صلبا منهم شديد الطعن على المقلدين والصوفية فرأيتها من اولها الى آخرها في ايام قليلة ثم رددتها عليه لانها كانت مستعارة عندي ومحدثهم الاجل ابن جوزي ايضا غير قاصر في هذا الباب كما يشهد به كتابه تلبيس ابليس ونبغ منهم رجل فحاش سباب اشد المكفرين والطاعنين على سائر الفرق الاسلامية وكان بذيا هذا احق بكفره ومع ذلك فبلغ من عداوته وشنآنه بالعترة النبوية والشجرة المباركة القدسية الختمية الى ان كان الاستاذ العلامة الاكرم والمحدث الاعظم واليه انتهت رياسة العلم والفتوى والحديث في جماعتهم من الهند الى كابل وقندهار وبخارا

(مولانا محمد عبد الحی ر، ١٣٠٤)

يقول حين حضوري على عتبته في خدمته انه انكر اكثر احاديث فضائل امير المؤمنين علي عليه السلام وآله في كتاب منهاج السنة وهي صحاح او حسان من طرقنا ثم رأيت في هذا الزمان في بعض الرسائل من طبع مصر انه جعل برهان الحكماء الاسلامية المحقق الاجل النصير الطوسي قدس سره من الفرقة الباطنية وكفره وان هو الا افك مفتري عليه يكاد السموات يتفطرن منه وتنشق منه الارض وتهد الجبال هدا ولكن لا ينتقص من شأنه الارفع كما لم يهن شان سيد المرسلين اذ قالوا انه من الساحرين والمجانين واما تمسكه بكونه سببا لقتل خليفة الاسلام واتباعه فما كان اسلامه واسلام اشياعه الا كاسلام يزيد واعوانه كما شرحناه في رسالة عليحدة الفناها في اثبات تصنيف هذا الكتاب الا ان له في الهذيانات قدرة وجرأة عجيبة حتى انه كتب رسالة في رد المنطق كلها جهالات في جهالات وكذا شرح المحصل عندنا منه نسخة عتيقة كلها خرافات واهية وتخليطات سوداوية وتخييلات سرسامية ومع ذلك فقد جعله القشريون شيخ الاسلام وبالجملة فقد سرت هذه الاوبية منهم الى الشيعة ولكن لا نسبة لدائهم بهذا الوباء العام الا كنسبة القطرة الى البحر الطمطام ولو اراد نصراني ان يدخل في الاسلام ورأى هذه التكفيرات والتضليلات والتناقضات بين طوائف الاسلام لبقي مبهوتا ساعة ثم يرجع عنه قهقرى والعجب ان قدوة الانام المسمى بحجة الاسلام الغزالي صنف كتابا فريدا في التصوف وتهذيب الاخلاق سماه احياء العلوم ولكنه لم يتمالك عنان لسانه وانتقد على الامامية سنانه في كتبه ورسائله مثل فيصل التفرقة والقسطاس المستقيم ونسي ما قدمت

یراہ فی الاحیاء فی باب آفات اللسان وغیرہ من ابوابہ کانہ لیس فی ہذا المکان ذاک
الانسان وقد نقضنا قبل ذلک رسالۃ القسطاس وکشفنا ما فیہ من الدلیل العقیم والتمویہ
السقیم والغلط الغیر المستقیم ومع ذلک فہو کثیر التلون والاختلاف فی آرائہ فی جملۃ
من تصانیفہ ففی فیصل التفرقۃ یقدح علی المعتزلۃ ولیقربہم الی الکفر ومع ذلک فکتابہ
الکبیر الاحیاء ورسائلہ مملو من اختیار مذہبہم فی اختیاریۃ افعال العباد والافعلی
مسلک الجبریۃ والاشاعرۃ لا یصح شئ من ابواب تصحیح الاخلاق حقیقۃ وان کان منکرا علیہم
فی ہذہ المسألۃ ایضا فیہ وفی رسائلہ الاخر وینحرف عن الاشعری فی فیصل التفرقۃ وہو من
اعظم مقلدیہ فی مسائلہ کلہا فی قواعد العقائد المدرجۃ فی الاحیاء وبینا تراہ اشعریا
جلدا فی اکثر تصانیفہ فاذا ہو شیعی صلب فی رسالۃ سر العالمین الی ان انکر بعض الاشاعرۃ
کونہ من تصانیفہ وہو باطل فان کشف الظنون یشہد علی کونہ من تصانیفہ مع شہادۃ سبکہ
علیہ ولبعض اعاظم المتکلمین فیہ فحص عمیق برہن علیہ من طریق النقل بما لا یزید ہذا الا کمال
الا جدلا وبینا تراہ صوفیا متدینا بالتصوف فاذا ہو راد علیہم تعصبا وعنادا فی رسالۃ
فیصل التفرقۃ بوجوہ سخیفۃ فی تفسیر فلما رآی الشمس بازغۃ اہ ورد علی المجذوبین منہم

---

۵ ارادبہ فرید الدہر مجدد العصر فی فنونہ من الکلام والحدیث والادب مولانا السید حامد حسین طاب ثراہ
صاحب التصانیف الشہیرۃ ادرکتہ فی سن الصبا وہو شیخ زاہد خشن مجانب عن الدنیا واہلہا وکان
بینہ وبین الاستاذ مرابطۃ ومرادۃ ما ۱۲ منہ

آنانکہ محیط علم وآداب شدند	در محفل فضل شمع اصحاب شدند
رہ زیں شب تاریک نبردند بروں	گفتند فسانۂ ودر خواب شدند

فیہ وافتی بقتلهم سشرقتلۃ دبیاترا ہ لکفر الفلاسفۃ فی التہافت وغیرہ فاذاہو مقلدہم
فی مسألۃ الوحی ورؤیۃ الملک واللوح والقلم وکذا فی مسألۃ عذاب القبر والمعاد وکما
اوضحناہ فی بعض رسائلنا ثم انہ قد یشوہ صورۃ الدلائل والبراہین من الحکماء ولاتا متہ
لیتسہل لہ الرد علیہما واکثار فی الاکثر بعید الفہم عن حقائق الفلسفۃ کما یظہر من التہافت
ویکون معرضا عن التدبر فی مسائل الامامیۃ واصولہم فیغلط کثیرا فی الطعن علیہم
بالجملہ لو عرض الاسلام علی ہذہ الصوالکالحۃ علی شارعہ علیہ السلام لانکرہ قطعا
وخلص الذہب من الرغام تبۃ ولولا ان اطالۃ الکلام فی ابانۃ ہذہ المزخرفات مما یشین
شان ہذا الشرح لاوردنا طرفا منہا فی مجلد ولکن فی الاشارۃ کفایۃ لاولی الدرایۃ
ولہ الحمد فی البدایۃ والنہایۃ

تعقیبات وتلویحات

ثم ان فاضل المتکلمین والفقہاء الکرام صاحب عماد الاسلام عن لہ بعد ہذہ
المشاغبات والمشاتمات والمجادلات والمغالطات فی التکفیرات ابراز التحقیقات
البدیعۃ فی ہذہ المسألۃ ولکنہا لایستحق الاعتناء الیہا والاعتماد علیہا اذا معنا النظر فیہا
اما اولا فلیس محصل تحقیقہ الجدید الا ان الخوض فی تفصیل علمہ تعالی بالممکنات بعد
الاذعان الاجمالی بکونہ عالما بہا غیر ضروری فان العلم بکیفیۃ علمہ بہا غیر واجب عقلا
وشرعا فہذا التطویل لغو لاطائل تحتہ فاقول اولا انہ لیس الا کما یقول العامۃ

ان العلم بوجوده تعم واجب شرعا واما الخوض في كيفية وجوده بانه وجود عام مصدری او وجود خاص حقيقي فلغو لانه غير واجب شرعا ويقول ان العلم بكونه تعم واحدا واجب شرعا ولكن البحث عنه بانه وحدة جنسية او نوعية او بالمحمول وبالموضوع او بالاضافة او شخصية عددية او غير عددية ففضول لانه غير واجب شرعا كما يقول الحنبلي ان الايمان باثبات اليد والعين والاستواء والوجه والقدم وسائر صفات الجسمانيات من الغضب والسرور والمكر لله واجب لورود النقل بها واما البحث عن كيفيتها فلغو لانه غير واجب فالحنبلي يمنع التاويل والتدقيق فيها الا في الاقل من الجسمانيات قال جناب الغزالي في رسالة فيصل التفرقة قد سمعت الثقات من ائمة الحنابلة ببغداد يقولون ان احمد بن حنبل رحمه الله صرح بتاويل ثلثة احاديث فقط احدها قوله الحجر الاسود يمين الله في الارض والثاني قوله اني لاجد نفس الرحمان من قبل اليمن والثالث قوله قلب المومن بين اصبعين من اصابع الرحمن فيقول اليمين تقبل في العادة تقربا الى صاحبها والحجر يقبل تقربا الى الله فهو مثل اليمين لا في ذاته ولا في صفات ذاته لكن في عارض من عوارضه فسمي لذلك يمينا وكذلك لما استحال عنده وجود الاصبعين لله حسا اذ من فتش عن صدره لم يشاهد فيه اصبعين وهي الاصبع العقلية الروحانية اعني روح الاصبع ما به تيسر تقليب الاشياء وقلب الانسان بين لمة الملك ولمة الشيطان وبهما يقلب الله القلوب فكني بالاصبعين عنهما وانما اقتصر احمد بن حنبل رضي الله عنه على تاويل هذه الاحاديث الثلاثة لانه لم يكن

فما وجد في صدره الاصبعين

اعتبره

به ۲۸ ربيع الاول ۱۲۸ ايم اجير

المعنانی النظر العقلی ولو امعن النظر له ذلک فی الاختصاص بجهة فوق وغیرهما لم یتأوّل
والاشعری والمعتزلی لزیادة بجهتها تجاوزا الی تاویل ظواهر کثیرة انتهی فالعجب
من فاضل متکلم بحّاث مثله کیف لیشمه کلامه کلام هؤلاء الحشویة وان الخبر الیه حقدا
علی الفلاسفة فافهم وثانیاً انه قلد جناب المجلسی جری علی طریق الظاهریة والافکان
الانسب ان یقول بعد تحقیقات عمیقة ومباحث دقیقة فی هذه المسألة ان
العقول البشریة عاجزة ولاسیما فی هذا العالم عن ادراک کنه مسألة علم الواجب
بالممکنات قبل وجودها کیف وان العلم عین الواجب فهو ممتنع الاحاطة لنا مثل
کنه ذاته کما اومانا الیه وحررناه وقد سبقنا الیه الشیخ الرئیس فی رسالة علم الواجب
لم نرها الی الآن ولکن نقل بعض عباراتها الشیخ العلامة البهائی فی الکشکول والسید
المحقق الحکیم الامجد السید احمد تلمیذ سید الحکماء میرداماد فی حاشیة الهیات الشفاء
والحکیم العظیم اللاهیجی فی الشوارق هذا لفظه وانت ان لم تدرک کیفیة هذا فلا بأس
لان خطر العلم اضیق من ذلک ولیس الی هذا المطلب العالی مطمح ولاسیما فی دار
الغرور فلا تلتمس من نفسک شیئاً عجزت الملائکة المقربون والانبیاء والاولیاء
العارفون عن الوصول الیه الا من فضله الله تفضیلا فان اردت لمعة من ذلک
فجاهد نفسک وتفکر فی خلواتک وفرغ زوایا قلبک لیحدث لک حادث تطمئن
به انتهی کلامه ومشی علی مثاله الشیخ العلامة البهائی فی الکشکول الملیون والحکماء متفقون
علی ان علمه تعالی محیط بجمیع المعلومات کلیتها وجزئیتها ولیس بارتسام صور

مساویۃ للمعلوم بل ہو حضوری فالاشیاء بانفسہا حاضرۃ منکشفۃ لدیہ والاشکال ہہنا
مشہور فان حضور المعدومات بل الممتنعات لدیہ طور وراء طور العقل وتصور صعب
والحق انا نعلم انہ عالم بتلک الاشیاء لانہا معلولۃ لذاتہ لکنا لانعلم کیفیۃ ذلک العلم
ولا استنکاف لاحد من الجہل بذلک لان علمہ عین ذاتہ وکیف لایستنکف من الجہل
بذاتہ ویستنکف من الجہل بکیفیۃ العلم الذی ہو عین ذاتہ والحاصل ان علمہ بمعلوماتہ منطوی فی
علمہ بذاتہ وہذا ہو المشہود العلمی وقد صرح الشیخان ابو علی وابو نصر بذلک وکلام بہمنیار یومی
الیہ اذا کان علمہ بمعلوماتہ منطویا فی علمہ بذاتہ کما صرح بہ ہولاء فلا معنی بعد الاعتراف
بالعجز عن تعقل الذات وسد ہذا الباب بالکلیۃ لان یطمع فی التسلق الی معرفۃ ما ہو
عین ما سد دونہ الباب وحارت فیہ الالباب وضربت بینا وبینہ الف الف حجاب
انتہی وکذا الحکیم الجلیل الاندلسی ابن رشد فی رد تہافت الفلاسفۃ للغزالی لیس
شان العقل مناادراکہ والا لکان العلم منا ہو ہو بعینہ ذلک العلم الازلی وذلک
مستحیل ولذلک اصدق ما قال القوم ان للعقول حدا تقف عندہ لا یتعداہ وہو
العجز عن التکییف الذی فی ذلک العلم وقال ایضا لکن تکییف ہذا المعنی وتصورہ بالحقیقۃ
ممتنع علی العقل الانسانی لانہ لو ادرک الانسان ہذا المعنی لکان عقلہ ہو عقل الباری
وذلک مستحیل انتہی فاقول ہذا ایضا جواب عن تعریض الاستاد علی الحکماء کما مر فی الفصل
السادس فافہم وثالثا ان حامل شوارق الالہام قد کان من ہو قد ذکاءانہ عمل رسالۃ

سے اشارۃ الی انہ قد علم الاذکیا المتدربون انہ فرق ما بین الاعراض عن البحث والتدقیق فی مسالۃ

للمبتدئین فی العقائد سماہ بسدیدیہ ایمان اشار فیہ الی عدم الوجوب الشرعی لتدقیق عمیق فی ہذہ المسألۃ لتسہیلا للامر علی اہل الابتداء ولکنہ معذالک تفطن بجبروتہ برہانا عقلی علیہا بعدم حصول اطمینان لعقول بہذا القدر لصعوبتہا فاحالہ الی العلم الاجمالی کما سبق ہذہ عبارتہ و واجب ہم نیست تحصیل اعتقاد بچگونگی علم واجب تعالیٰ بعد از اعتقاد باصل علم و اذعان بآنکہ جمیع اشیاء کلیہ و جزئیہ و مجردہ و مادیہ بعد از ایجاد و قبل از ایجاد معلوم واجب الوجود ہست بنحویکہ لائق بجلال او باشد و این اعتقاد حاصل شود از نظر برہان سابق در اثبات صفات کمال و اگر کسے بجہت اطمینان طلب چگونگی کند کافیست اعتقاد بعلم تفصیلی حضوری بعد از ایجاد و علم اجمالی قبل از ایجاد و بیان کفایتش آن ست کہ مراد از علم اجمالے علمیست بسیط کہ اگر تحلیل و تفصیل کردہ شود بعینہ علم باشیاء کثیرہ باشد پیش از تحلیل الی آخرہ بخلاف ہذا الفاضل العلام فانہ التفتی بعد ابطال سائر المذاہب فی ہذہ المسألۃ علی زعمہ کما قد وضح حقیقتہ بعدم الوجوب الشرعی و قد وضع کتابہ ہذا لاہل الانتہاء فافہم و ثالثاً انہ انکر الحصر بین العلم الحصولی و الحضوری و قال انہ لیس لہم علی ہذا الحصر برہان و زعم ان کون الواجب منشاء الانکشاف الاشیاء خارج عن القسمین مذا منہ عجیب فان ہذا الحصر مذکور فی التعلیقات الزاہدیۃ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ما قبل) تا بمجرد الحیلۃ الشرعیۃ من عدم الوجوب الشرعی و بین اثبات عجز العقول البشریۃ عن الوصول الی کنہہا بالبرہان فان الاول یدین الظاہریۃ القشریۃ و الثانی طریق الحکماء و بینہما من البعد فی قوۃ البیان و احکام البرہان و ضعفہ مالا یخفی ۱۲

وشروح السلم وہو حصر عقلی فلا حاجۃ الی برہان علیہ کما قد شرحوہ واما کون الواجب
منشاء الانکشاف الاشیاء فہو اعلی مراتب العلم الحضوری کما ہو مشروح فیہا
فلا یکون خارجا عن القسمین قطعا کما وہم فلا ادری ہل ہو غافل عن تلک المسائل
التی یتداولہ الطلاب فی الدروس المتوسطۃ وما ہکذا الظن بہ لا المعروف من
فضلاء ومتغافل عنہا تعصبا وعنادا علی الفلسفۃ ولکنہ لم یغفل عن ظہور نقص فضیلتہ
عند الفضلاء ولا یلیق ہذا لجلالۃ شانہ اصلا ورابعا انہ تباعد عن الفلسفۃ الی
ان التبس علیہ اطلاق الصورۃ علی الصور الذہنیۃ واستبعدہ وزعمہ من تغلیط العوام
فلا ادری کیف خفی علیہ ہہنا مسائل الوجود الذہنی وتحقیقاتہ المفصلۃ فی الحواشی
الزاہدیۃ وشروح السلم من الکتب الدرسیۃ وتشکک فیما حلہ مذکور فیہا فلا یزل
فیہ الطلباء فضلا عن الفضلاء کما لا یخفی علی من لہ انس بہذہ العلوم وخامسا انہ
اطلاق الصورۃ علی الذات الواجبیۃ فی مقام العلم مما قد شاع فی عرف الفلاسفۃ
حتی انہ لا یخلو عنہ التعلیقۃ البہاریۃ علی الحواشی الزاہدیۃ الخ وقد زعمہ من مخترعات
طبعہ الدقیق وہو عجیب وسادسا انہ اطال الکلام فی جواز کون الواجب منشاء
الانکشاف الاشیاء وزعمہ من مخترعاتہ وقد شاع قدیما وحدیثا فی کتب الفلاسفۃ
حتی تکرر فی الحواشی الزاہدیۃ والتعلیقۃ البہاریۃ وغیرہ ومع ذلک فعنوان تقریرہ
لا یخلو من الزلات اعرضنا عن تعرضہا مخافۃ الاطناب کما لا یخفی علی الاذکیاء۔ و
وسابعا ان کون البسیط منشاء الانکشاف الاشیاء المتباینۃ ورفع الاستبعاد

عنه مذکور فی بعض شروح السلم والتعالیق علی الحواشی الزاہدیة وزعمه من مبدعاتہ
اللطیفة ہذا وللتحقیق التام مقام آخر

الفصل التاسع

فی تحقیق علمه جل شانه بالجزئیات المادیة المتغیرة

ہذہ المسألة مستنبطة مما سبق من الاصول المعطاة الحکمیة المحکمة من ان العلم بالعلة
یستلزم العلم بالمعلول وان الواجب علة للممکنات المجردة والمادیة الکلیة والجزئیة
فی السلاسل الطولیة والعرضیة فاذا علم ذاته فقد علم الجزئیات المادیة المتغیرة ایضاً
باسبابها وعللها الثابتة ولا اثر لتغیرها وتجددها فی تغیر علمه تعالیٰ لانه عین ذاته فلا
یتغیر بتغیرها کیف وہو متعال عن الزمان والمکان قطعاً ومختص بالسرمدیة المحضة
وانما التغیر فیها باعتبار وقوعها فی ظرف الزمان او نفس اجزاء الزمان ہو بعروضه
ومحله واسبابه وعللہ السابقة المتأدیة الیه من المادیات والمجردات معلولة له فکیف
یؤثر فی تغیر ذاته الاقدس وانما الوہم المشوش المظلم للعقل الصرف النورانی ربما
یختلج ویضطرب وینزعج فی ہذا الحکم فیذہب الی امکان تغیر علمه بتغیرها فینفیض
العقل بزجرہ وطردہ عن ذلک الباب العالی الاشمخ بالتنبیہات العقلانیة
والتاسیسات البرہانیة والتمثیلات الخطابیة والجدلیة کما قد ادی حق التفصیل
والتحقیق فیه سلطان الحکماء النصیر الطوسی فی شرح رسالة العلم واما اعتراضات الحکیم

العلامة اللاہجی فی الشوارق فعندنا غیر واردة علیه اما اولا فاورد علی ما حققه
من ان المدرک اذا کان زمانیا کانت ادراکاته جسمانیة متغیرة تابعة لتغیرات المدرکات
الزمانیة المتجددة بخلاف ما اذا کان متعالیا عن الزمان قاہرا علیه وجاعلا له وللزمانیات
فالواجب لما کان بریا عن الزمان متفردا بالسرمدیة فعلمه بالممکنات الجزئیات المتغیرة
باعیانها مصئون عن التغیر غیر متقید ولا متخصص بالازمنة الثلثة المتجددة بان الفرق
بین الزمانی وغیره فی نحو الادراک بعد تحقق الاضافة الاشراقیة للعلم لیس بصحیح
فان النفس الناطقة زمانیة ومناط ادراکها للمبصرات والقواہا البدنیة المقهورة لها ہی
الاضافة الاشراقیة بینہما کعلم الواجب الحضوری لغیره علی ما سبق فی الفصل الحکمی
اقول الفرق بین مسلک الحکیم الاجل الطوسی والاشراقیة بین لانہم جعلوا الاضافة
الاشراقیة مناط الانکشاف مع انکار العلم الاجمالی والعلم المتقدم الواجبی للممکنات بخلافه
فانه جعل الذات الواجبیة مناطا للانکشاف الاتم وہو العلم الاجمالی مع تحقق الاضافة
العلیة والمعلولیة بینه وبین الممکنات وجواز تغیر الاضافات فقط وسیاتی
تلخیص مسلکه ان شاء الله علی ان المفسدة فی مذہب الاشراق اشنع لان المعلوم بالذات
فی العلم الحضوری نفس الموجود الخارجی وفی الحصولی ہی الصورة القائمة بذات العالم
فتغیر الحوادث علی الاول یکون تغیرا فی علم الله وعلی الثانی لا یکون تغیرا فی
علمه ولا فیما ہو معلومه بالذات فتدبر وثانیا ان النفس الناطقة فی ادراک المبصرات
ہہنا محتاجة الی القوة الباصرة الحسیة مع سائر الشرائط المعتبرة فی الرویة فی غیره من

مسالک الشعاع والانطباع ولا يكفي الاضافة الاشراقية فقط للابصار والا لجاز ان يبصر
فاقد القوة الباصرة مثلا سائر المبصرات موثرا في تغير الابصار للاحتياج الى الآلة و
شرائطها في هذا المسلک ايضا فالمتمسک بعروته مما لا حاصل له **وثالثها** ان مسلک الاشراق
هذا في الابصار باطل في نفسه بوجوه عديدة سديدة افادها صدر المتالهين اكرم الله
مثواه في حواشي شرح حكمة الاشراق الاول قد تحقق ان حصول الشيء للشيء لا يكون
الا اذا كان بينهما علاقة علية ومعلولية والا لكان جميع الاشياء حاصلة لكل واحد
فما لا يكون فاعلا لشيء ولا قابلا له ولا مادة ولا صورة فحصول ذلک الشيء له ممتنع وههنا
ليست النفس فاعلة للجسم الخارجي المادي وهو ظاهر ولا قابلة له فحصوله لها مستحيل وتعلقها
ببدنها ايضا انما هو بسبب علاقة ارتباطية وهي كونها صورة للبدن او مبدأ صورة له و
الثاني انه اذا جاز عنده كون الرؤية بمجرد النسبة الى الامر الخارجي بواسطة مقابلته
للبصر الذي هو بمنزلة المرآة للنفس فليجز ذلک ايضا بواسطة مقابلة ذلک الامر لسطح المرآة
المقابل للبصر والثالث قال ايضا ان مذهب الشيخ الاشراقي في الابصار هو ان رؤية
الشخص المقابل هي بادراک النفس اياه لا بصورة اخرى بل بعين ذلک الشخص بالعلم
الحضوري ورؤية الشخص بواسطة المرآة بادراک النفس صورته في عالم المثال وكذلک
التخيل عنده عبارة عن مشاهدة النفس صورة المتخيل في عالم المثال فيرد على
الاول انه يلزم منه ان يكون الجسم المادي الطبعي فوق واحدة عند رؤية جماعة من
الاحولين جسما واحدا ويلزم تداخل تلک الاجسام وكلاهما محال والقول بان الصورة

فاذن يكون تغير المبصرات صحيح

الاولی فی ہذا العالم والاخری فی عالم آخر مستبعد جدا وعلی الثانی ان یست تکون صور
کثیرۃ فی عالم المثال عند تعدد المرائی وانکسار الزجاجۃ الی اجزاء کثیرۃ
جدا وذلک لایخلو من بعد وعلی الثالث ان للمتخیلۃ وعابات شیطانیۃ وخرافات
باطلۃ یستحیل وجودہا فی عالم ابداعی علوی مقدس عن الشرور فالحق فی الاول
ان صورۃ المرئی ناشیئۃ بالذات من النفس بلا مادۃ وفی الثانی ایضا کذلک لکن نشاۃ
صورت اصلہا بالذات وکثرتہا بالعرض تبعا لکثرۃ المرئی وللصورۃ فی کلا الامرین مشروطۃ
وجودہا بحضور المادۃ الخارجیۃ علی وضع مخصوص لہا عند الآلۃ الباصرۃ والثالث
ان وجودہا ایضا من النفس فی صقع یختص بہا والرابع ان وجود المحسوس بما ہو محسوس
وجود رابطی للنفس المدرکۃ وحضوری جمعی ادراکی لہا والحاضر بذاتہ عند جوہر مدرکۃ لایکون
الا ما یکون لہ علاقۃ روحانیۃ بہا والمادۃ الجسمانیۃ مستصحبۃ للاعدام والحجب والظلمات
ولیس وجودہا فی نفسہا الا وجود امر غائب عن ذاتہ وما ہو غائب عن نفسہ لایکون
حاضرا لغیرہ الا بصورۃ زائدۃ علیہ فالحاضر بالذات عند النفس من کل جسم من جہۃ
قوۃ المبصرۃ جسم نورانی شعاعی فائض منہا علی تلک القوۃ فیضان الضوء علی المضیئ
بالذات فیحیط النفس بہ احاطۃ الفاعل للمفعول والقوۃ الباصرۃ تنفعل منہ ضربا
من الانفعال لا بان یحل فیہا بل بان تخصیص بہا وجودہ عن النفس فی صقع مثالی
منہا کما فی تخیل علی مذہب ہذا الشیخ الا ان الابصار اشد وضوحا واحوج الی حضور
المادۃ المخصوصۃ وشرائطہا ما دامت النفس فی ہذا العالم من التخیل واما فی الآخرۃ

فلا فرق بین التخیل والابصار فیصیر الغیب شهادة والعلم عیسنا انتهی وثانیا ان النفس
الناطقة لیست بزمانیة فی ذاتها وزمانیتها بحسب التعلق لایجعلہ زمانیا بحسب الذات
فادراکها للبدن وقواها لما لم یکن بواسطة الحواس بل بذاتها وبنحو تسلطها وقهرها
علیها فلیس ادراکها لها کالادراک الذی بواسطة الحواس فلا یرد ما اورد فافهم
وثانیا اما ایراده بان ذاک التفصیل والتحقیق لایلائم مسلکه الخاص المشهور الذی قد
مرّ ذکره فالجواب ان التحقیق الذی اسبقناه فیه اذا تؤمل فیه یقتدر الناظر علی دفاع
هذا الایراد اذا راعی الاصول التی علیها بناره فلا نطول الکلام بالتشریح بعد التصریح
فتبصر هذا۔

اوهام ضعیفة وتنبیهات قویة

التنبیه الاول قد اشتهر بین عشائر المتکلمین والمتشرعین ان الحکماء والفلاسفة ینکرون
علمه تعالی بالجزئیات المادیة المتغیرة وقد ثبت بالنصوص القرآنیة والاخبار النبویة
قطعا بل علی سبیل الکلیة تعالی علمه فکفروهم فکان امام المتکلمین الغزالی امام المکفرین الطاعنین
حیث قال فی تهافت الفلاسفة وهذه قاعدة اعتقدوها واستاصلوا بها الشرائع
بالکلیة اذ مضمونها ان زیدا مثلا لو اطاع الله او عصاه لم یکن الله عالما بما یتجدد
من احواله لانه لایعرف زید العینه فانه شخص وافعاله حادثة بعد ان لم تکن واذا لم
یعرف احواله وافعاله بل لایعرف کفر زید واسلامه وانما یعلم کفر الانسان واسلامه
مطلقا کلیا لا مخصوصا بالاشخاص بل یلزم ان یقال تحدی محمد صلعم بالنبوة وهو لا

یعرف فی تلک الحالة انه تحدی بها وکذا الحال فی کل نبی معین وانه انما یعلم ان
من الناس من یتحدی بالنبوۃ وان صفۃ اولئک کذا وکذا فاما النبی المعین بالتشخیص
فلا یعرفه فان ذلک یعرف بالحس والاحوال الصادرۃ منه لا یعرفها لانها احوال تنقسم
بانقسام الزمان من شخص معین و یوجب ادراکها علی اختلافها تغیرا فهذا ما اردنا ان
نذکر من نقل مذهبهم انتهی کلامه ثم صرح بتکفیر الشیخ الرئیس والحکیم الثانی المعلم الثانی
فیه وفی رسائله ایضاً بناء علی ما زعم انهما من زمر المنکرین لهذا النحو من العلم الالهی
وتبعه فی هذا الوهم العلامة الفخر الرازی فی التفسیر الکبیر والاربعین وغیرہ والجواب
اولا ان هذا تهمة علی الحکماء الاجلاء الا ترے الی مقالة ارسطوطالیس وهو المعلم الاول
فیهم فاذا عقل ذاته عقل لوازمها لذاتها بالفعل وعقل کونه مبدأ وعقل کل ما یصدر عنه
علی ترتیب الصدور عنه والا فلم یعقل ذاته بکنهها هذا کلامه فکیف یعقل انهم خالفوا اصولهم
المقررۃ المبرهنة عندهم کما قررنا انفا وهم احذر الناس واحوطهم من لزوم تخالف الاقوال
او تناقض الفروع بالاصول وثانیا فکلام الرئیس فی مقامات عدیدۃ من المصنفات
فی علمه تعالی بالجزئیات من حیث هی جزئیات قال فی التعلیقات الاول یعرف
الشخص واحواله الشخصیة ووقته الشخصی ومکانه الشخصی من اسبابه ولوازمه الموجبة له
المودیة الیه وهو یعرف کل ذلک من ذاته اذ ذاته سبب الاسباب فلا یخفی علیه شی
ولا یعزب عن علمه مثقال ذرۃ وقال ایضاً تعقل الاول عقل بسیط لذاته وللوازم
عنها وللموجودات کلها وحاصلها وممکنها ابدیتها وکائنها وکلیتها وجزئیتها لے

تنقسم

وفاصدرها

اقصی الوجود لا بقیاس وفکر وتنقل فی المعقولات فانها تعقلها معا کلها علی الترتیب
السببی والمسببی وقال ایضاً وکما انه تعالی یعطی کل شیٔ ما یحتاج الیه فی وجوده وبقاءه
فکذلک یعطیه فوق المحتاج الیه فی ذلک مثل ان یعطی الانسان الحکمة والعلم
بالهیئة اذ لیس الانسان محتاجا فی بقاءه ووجوده الی علم الهیئة فما لا بد منه فی وجوده
هو الکمال الاول والآخر هو الکمال الثانی فواجب الوجود یعلم کل شیٔ کما هو باسبابه
اذ یعلم کل شیٔ من ذاته الذی هو سبب کل شیٔ لیس بالاشیاء التی هی من خارج
فهو بهذا المعنی حکیم وحکمته علمه بذاته فهو حکیم فی علمه محکم فی فعله فهو الحکیم المطلق وقال ایضا
واجب الوجود یعلم کل شیٔ کما هو باسبابه وهو علة کل موجود وقد اعطی کل موجود
کمال وجوده وهو ما یحتاج الیه فی وجوده وبقاره وزاده ایضا ما لا یحتاج الیه
فیهما وقد دل القرآن العزیز علی هذا حیث قال ربنا الذی اعطی کل شیٔ خلقه ثم
هدی فالهدایة هی الکمال الذی لا یحتاج الیه فی وجوده وبقاره والخلق هو الکمال
الذی یحتاج الیه فی وجوده وبقائه حیث قال ربنا الذی قدر فهدی وایضا الذی
خلقنی فهو یهدین انتهی کلامه فمن تفهم من تلک الکلمات التامات والبیانات البینات
انه ینکر علم الواجب بالجزئیات المادیة المتغیرة من حیث هی شخصیة الا من انعزل عن فهم
کلام الحکماء او حلف علی الافتراء لیعظم شانه عند العوام والجهلاء بتکفیر اعاظم الحکماء
وهم اساطین الملة البیضاء هذا هو التصوف الذی یرحل عنهم اذا غلب علیهم هوی الترأس
علی العامة العمیاء ولقد صدق القرآن حیث یقول ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربی

تبکفیر

فنعوذ باللہ من شرور انفسنا وسیئات اعمالنا وکذا قال المعلم الثانی فی الفصوص علمہ الاول لذاتہ لاینقسم لانہ عین ذاتہ وعلمہ الثانی عن ذاتہ اذا تکثر لم یکن الکثرۃ فی ذاتہ بل بعد ذاتہ وما یسقط من ورقۃ الا یعلمہا وقال ایضا کل ما عرف سببہ من حیث یوجبہ فقد عرف واذا رتبت الاسباب فقد انتہت الی اواخرہا الی الجزئیات فکل جزئی وکلی ظاہر عن ظاہریۃ الاولی ولکن لیس تظہر لہ شیء منہا عن ذواتہا داخلۃ فی الزمان والآن بل عن ذاتہ والترتیب الذی عندہ شخصا فشخصا فغیر نہایۃ فعالم علمہ بالاشیاء بذاتہ ہو الکل الثانی انتہی لفظہ وثانیا ان الرئیس لم یقنع بتصریح ہذہ المسالۃ فی الفلسفۃ الالٰہیۃ الی ان صرح بہ مرارا فی الکتب الطبیۃ قال فی القانون اعلم ان الصفراء المجلبیۃ الی المرارۃ ہی ما یستغنی عنہ الدم والمجلبۃ عن المرارۃ ہی ما یستغنی عنہ المرارۃ و کذلک السوداء المجلبۃ الی الطحال ہی ما یستغنی عنہ الدم والمجلبۃ عن الطحال وکما ان الصفراء الاخیرۃ تنبہ القوۃ الدافعۃ من اسفل فکذلک ہذہ السوداء الاخیرۃ تنبہ القوۃ المجاذبۃ من فوق فتبارک اللہ احسن الخالقین وقال ایضا وامام الدم الحسن القوام فینذفع فی العرق الطالع من حدبۃ الکبد ویسلک فی جداول الاوردۃ ثم فی سواقی تلک الجداول ثم فی رواضع ثم فی العروق اللیفیۃ ثم یترشح من فوہاتہا فی الاعضاء بتقدیر العزیز الحکیم وقال فی الفصل السادس من الجملۃ الاولی من التعلیم الخامس فی تشریح الصلب ج ان طولہا کان یوہن قوتہا عند جذب الاعضاء الثقیلۃ الی مبادیہا فالہم الخالق تعالی بارسال جزء من الدماغ الی اسفل البدن کجدول یخرج من عین لیتوزع

الشعریۃ

عنه قسمة العصب في جنبيه وقال ايض في الفصل الاول من الجملة الثانية منه اذا كانت
العظام صلبة والعصب لطيفا تلطف الخالق فانبت من العظام شيئا شبيها
بالعصب ليسمى عقبا ورباطا فجمعه مع العصب شبكه به كشئ واحد ثم قال فدبر الخالق
بحكمته ان افاده خلطا بتفتيش الجرم الملتئم منه ومن الرباط ليفاده الى غير ذلك من المقالات
الغير العديدة وكذا في الطبعيات من كتاب الحيوان وكتاب النبات من الشفا وقال
في حيوان الشفا في كيفية تولد الجنين عن وجه ولابد من الفضال العرض للمفاصل العظيمة
ومدد وعناية من الله معدة لذلك يرد عن قرب الى الاتصال الطبعي ويكون ذلك
فعلا من افعال القوة الطبعية والمصورة بخاص اثر يتصل من الخالق لا استعداد لا يزال
يحصل مع الجنين ولا يشعر به وذلك من اسرار الله تعالى والملك الحق فتبارك الله
احسن الخالقين وقال في رسالة الاجرام العلوية وقد ظهر للحكما الطبعيين في الاجسام البسيطة
والمركبة غير الحيوانية تسعة آلاف وليل حكمة وحكم في الحيوان والانسان يشتمل على كثير من
ذلك كتاب منافع الاعضاء لجالينوس وغير ذلك من كلماته الكثيرة التي لو اخذ تمامها
نقله لطال الكتاب وفضى الى الاسهاب فكيف يتصور منه ومن الفلاسفة العظما ان
ينكروا علم الباري باعيان الممكنات واشخاصها من حيث الشخصية وهو خالقها ومودع
حكمها الدقيقة فيها وجهل قوله تعالى وهو حافظ القرآن والمطلع على حقائقها كما يدل عليه
تفاسيره لبعض السور والآيات الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فالعجب كيف بدا لهولاء
الجسارة على نسبة هذه العقيدة الفاسدة الشنيعة الى الرئيس والحكماء الكبار ارادهم ممن

على تدبير الحكيم وقد عدد وعرف في الكتب الحكمية اربعة آلاف صح

شرعوا للعقول الانسانية تفصيل دقائق الصنع الالٰهی والحکم الامتناہی فی السماء والعالم
وفی الخلقة الانسانية والحیوانية بل ہذا الا جہالة او تجاہل وتجاہل منہم علی صنادید
الفلاسفة والحکماء الاسلامية ولعل یا دعاہم الی ہذہ التکفیرات الباطلات
والہفوات الممّوہات الا ما اشیر الیہ اوّلا ولقد صدق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
ما ذئبان ضاریان باضرّ فی دین المسلم الحدیث وثالثا ما یکشف النقاب عن
ہذہ التہمة الغرابیة علی الحکماء الاجلاء ان الفاضل الواصل الصوفی الصافی الشیخ عزیز
النسفی فی کتاب المقصد الاقصی قد صرح بان الحکماء مومنون وبانہم آمنوا بکونہ تعالی
عالما بالکلیات والجزئیات جمیعا کما شرحناہ بلفظہ وایں طائفہ از اہل ایمان
اند وایں طائفہ بنور عقل ودلائل قطعی وبرہان یقینی خدائے را شناختہ اند وعلم
وارادت وقدرت وے را بر کل موجودات محیط دیدہ اند وموجودات را یکبار
عاجز ومقہور یافتہ اند وے را بر کل موجودات محیط دیدہ اند واسباب را ہم چون
مسبّبات عاجز ومقہور مشاہدہ کردہ اند یعنی چنانکہ تا اکنوں مسبب را عاجز ومقہور
میدیدند اکنوں سبب را ہم عاجز ومقہور دیدند یعنی بمسبب الاسباب رسیدند
ومسبب الاسباب را بر کل اشیاء محیط دیدند ودانا بہمہ چیز وتوانا بہمہ چیز دانستند و
ہو صریح فیما تلوناہ فلا تزل ورابعا العجب کل العجب ان علامة المباحثین الفخر الرازی
قد قال فی التفسیر الکبیر ثم ان اصحاب التشریح وجدوا قریبا من خمسة آلاف نوع
من المنافع والمصالح التی دبرہا اللہ فی تخلیق بدن الانسان ثم ان من وقف علی ہذہ الاصناف

المذکورة فی کتب التشریح عرف ان نسبة هذا القدر المعلوم الی مالم یعلم ومالم یذکر کالقطرة
فی البحر انتهی لفظه ولم یکن اصحاب التشریح الا الحکماء والفلاسفة والاطباء الاوائل
ثم قلدهم نفر من فرق الاسلام ممن تقلد بالفلسفة ومارسها ثم قال وقد حکی
جالینوس انه لما صنف کتابه فی منافع اعضاء العین قال بخلت علی الناس من ذکر
حکمة الله فی تخلیق العصبتین المجوفتین الملتقیتین علی موضع واحد فرأیت فی النوم کان
ملکا نزل من السماء وقال یا جالینوس ان الهک یقول بخلت علی عبادی بذکر
حکمتی فانتبهت فصنفت فیه کتابا انتهی کلامه ثم قلد جناب الغزالی فی هذا الوهم ولم
ان ابداع الله تلک الحکم الکثیرة الی (۵۰۰۰) فی تخلیقه الاعضاء الانسانیة او الاطلاع
علی ترک فصل اسرار الحکم فی تخلیق العصبتین المجوفتین من جالینوس فی کتابه لا
یمکن بدون العلم والاعتقاد بعلمه تعالی بالجزئیات المادیة المتغیرة من حیث هی
کذلک کما لایخفی وخامسا لایذهب علی من له نظر الی کتاب الطهارة ورسالة الفوز
الاصغر للحکیم العظیم ابن مسکویه الرازی والفصوص للمعلم الثانی والاشارات ورسالة
النبوة للرئیس ان الحکماء من الاوائل والاواخر اعتقدوا بالنبوة واثبتوها بالبراهین
القاطعة فلولا انهم اعتقدوا وقالوا العلم الواجب بالجزئیات المادیة المتغیرة من حیث
هی کذلک لما صح عنهم ذلک ولم یستقم شیء من تلک الحجج اصلا ثم من العجب ان
العلامة التفتازانی فی شرح المقاصد مع انه قد میل الی التحقیق بخلافهم لم یخلع ربقة
التقلید للغزالیة والرازیة فی هذه المسألة ولم یجد رخصة فصل الخطاب وکشف الارتیاب

مشعر

فی ہذا الباب من نفسہ لیصرح بتلک التہمۃ علی الحکماء وقد لخص براہینہم فی اثبات النبوۃ والمعجزۃ والوحی باحسن تلخیص وبیان

التنبیہ الثانی

العجب من الاستاذ العلامۃ کیف جنح فے الحواشی الزاہدیۃ الی تصدیق تشنیع المحقق الخفری فی حواشیہ علی الہیات شرح التجرید الجدید علی الحکماء فی ہذہ المسألۃ حیث قال الخفری رحمہ اللہ قال صاحب الشفاء لایجوز ان یکون واجب الوجود لذاتہ تعالیٰ عاقلا للمتغیرات مع تغیرہا من حیث ہی متغیرۃ عقلا زمانیا مخصصا بل علے نحو آخر فانہ لایجوز ان یکون تارۃ یعقل عقلا زمانیا انہا معدومۃ وتارۃ انہا موجودۃ غیر معدومۃ فیکون لکل واحد من الامرین صورۃ عقلیۃ علیحدۃ ولا واحدۃ من الصورتین تتغیر مع الثانیۃ فیکون واجب الوجود متغیر الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماہیۃ المجردۃ وما یتبعہا مما لا یتشخص لم یعقل بما ہی فاسدۃ وان ادرکت بما ہی مقارنۃ للمادۃ وعوارضہا ووقت وتشخص لم یکن معقولۃ بل محسوسۃ او متخیلۃ ونحن قد بینا ان کل صورۃ محسوسۃ وکل صورۃ خیالیۃ فانہا یدرک من حیث ہی محسوسۃ او متخیلۃ بآلۃ متجزیۃ وکما ان اثبات کثیر من الافاعیل للواجب الوجود تعالیٰ نقص لہ کذلک اثبات کثیر من التعقلات بل واجب الوجود انما یعقل کل شئ علی نحو کلی ومع ذلک لایعزب عنہ شئ مثقال ذرۃ فی السموات ولا فی الارض وہذا من العجائب التی یحوج الی لطف قریحۃ

انتہی اقول نعلم من کلامہ ان الموجودات الکائنۃ والفاسدۃ مما لاینکشف عند واجب الوجود الا بالصور الکلیۃ الموجودۃ قبل ایجادہا ولا ینکشف عندہ تم باعتبار وجودہ العینی الذی ہے متغیرۃ باعتبارہ ونفی ہذا الانکشاف کفر صریح انما نشا من غطار علی البصیرۃ ولہذا حکم الغزالی وغیرہ بکفر القائل بذلک النفی فان واجب الوجود مبدا الموجودات الکائنۃ والفاسدۃ سواء کانت کلیۃ او جزئیۃ فیصدر عنہ تعالی منکشفہ او لا مانع من الانکشاف اصلا فان واجب الوجود یعلم بذاتہ کل موجود عینی وکل صورۃ حسیۃ او عقلیۃ بذاتہا حین کونہا موجودۃ ولا یحتاج ادراکہ الی آلۃ والعجب کل العجب ان ہذا القائل صرح بان واجب الوجود مبدا کل وجود وبان لا یعزب عنہ شی شخصی ومع ذلک حکم بان المحسوس الموجود فی الخارج غیر حاضر عندہ تعالی باعتبار الوجود العینی تعالی عن ذلک علوا کبیرا بل لا یعزب عنہ شیٔ من الجزئیات والکلیات اصلا لا باعتبار الوجود العینی ولا باعتبار الوجود الظلی قال اللہ ولا یعزب عن ربک مثقال ذرۃ اوا شارۃ الی عدم الخفاء لذرۃ من الذرات باعتبار الوجود العینی فی قولہ لا اصغر من ذلک ولا اکبر الا فی کتاب مبین اشارۃ الی الحضور باعتبار الوجود العلمی المقدم علی الایجاد العینی فاذن جمیع المتغیرات والمحسوسات حاضرۃ بذواتہا عند واجب الوجود فی اوقات کونہا موجودۃ فی الاعیان والتغیر فی حضورہا انما یکون تغیرا فی النسبۃ والاضافۃ لا فی الذات لا محذور فیہ کما اشار الیہ فی التجرید وتغیر الاضافات ممکن انتہی کلامہ داماجاب عنہ سید الحکما میر داماد فی حواشیہ المختصرۃ علی الحاشیۃ الخفریۃ بعبارۃ وجیزۃ

قول الرئيس على نحو كلي قيد لقوله يعقل لا لقوله كل شيء وملخصه انه يعقل كل شيء جزئي وكلي علما على نحو كلي اي على نحو غير متغير كما هو صفة الكلية انتهى كلامه وفصله تلميذه الفاضل الحكيم شمسا الكشميري في حواشيه على الحاشية الخضرية بقوله لا شك في ان كلام صاحب الشفاء هذا نص صريح في ان علمه تعالى بالمتغيرات ليس علما زمانيا حتى يلزم التغير في علمه وان علمه تعالى بالفاسدات ليس بالآلات الجسمانية كالحواس الظاهرة والباطنة فانه تعالى متعال عن الزمان غني عن الحواس والآلات المتجزية بل علمه محيط بالزمان من الازل الى الابد دفعة واحدة وبجميع ما هو واقع فيه فما من شيء من الحوادث المتغيرة والفاسدة الواقعة في عالمي الزمان والمكان من الازل الى الابد ومن المحيط الى المركز الا وهو حاضر عنده ظاهر عليه مشاهد على ما هو عليه في نفس الامر مع عوارضه ونسبته اللتي له الى غيره من الحوادث الزمانية من دون حاجة الى آلة متجزية ومن دون ان تتطرق اليه تغير وتبدل هذا هو المراد من قولهم انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي ومن قول الشيخ بل الواجب انما يعقل كل شيء على نحو كلي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض وهو حكيم عليم وكلامه هذا صريح في ان الموجودات الكائنة والفاسدة منكشفة عنده باعتبار وجودها العيني الذي هو متغير باعتبار كونه زمانيا وغير متغير بالنسبة الى الواجب فليس فيه نفي الانكشاف اصلا لشيء عنه تعالى ثم قال على قوله ومع ذلك حكم اه لا يخفى ان هذا القائل ما حكم بان المحسوس الموجود في الخارج غير حاضر عنده بل انما حكم بانه غير مدرك بالحواس والآلات المتجزية بل هو حاضر عنده مشاهد له

بنفس ذاته و وجوده العینی علی الوجه الواقع فی نفس الامر و ہو مذہب اہل التوحید والتنزیہ فالعجب کل العجب من المحشی المدقق انہ فہم کلامہ ہکذا کیف وقد نص علی ان احاطت علمہ تعٰ بالمتغیرات من الازل الی الابد دفعۃ و بالفاسدات والمتغیرات والمتشکلات بما ہی علیہا فی الواقع من غیر حاجۃ الی حاسۃ وآلۃ متجزیۃ کما حجبنا الیہما من العجائب التی یحوج درکہا الی لطف قریحۃ فلا یلزم منہ نفی الانکشاف الذی ہو کفر صریح ولا تضاد لہ بقولہم انہ تعٰ مبدأ کل شیئ وعلتہ والعلم بالعلۃ یستلزم العلم بالمعلول و لا یخالف قولہ ولا یعزب عن ربک مثقال ذرۃ اھ انتہی بلفظہ وقال سلطان العلماء الاصفہانی فی حواشیہ علی الحاشیۃ الخفریۃ لیس مقتضی کلام الرئیس نفی انکشاف الموجودات مطلقا حتی یلزم کفرہ بل نفی انکشافہا علی نحو التخیل والاحساس مع اثبات انکشافہا علی نحو التعقل ولہذا قال ہذا مما یحتاج الی لطف قریحۃ انتہی بلفظہ **فالاستاذ** مع کونہ فسیح النظر و صاحب خزانۃ الکتب الکثیرۃ من کل فن والحواشی الوفیرۃ النادرۃ الفلسفیۃ ولا سیما علی شرح التجرید مما لم ار لہا نظیرا فی شیئ من البلاد قد عرضت لہ غفلۃ او لحق بہ کسل عن مطالعۃ تلک الحواشی فعدل الی تصدیق تکفیر الحکماء واعتمد علی مجرد الحاشیۃ الخفریۃ وکلامہ من دون التحقیق حتی بقی المقام مفتقرا الی التنقید والتدقیق ولا ضیر فان التلمیذ صنعۃ من صنائعہ وضوء من شعاعہ فکانہ متمم او مستدرک من نفسہ لنفسہ وللہ الحمد ہذا مع ما لا ینکر من تصلبہ فی الاشعریۃ وشغف نفسہ بما یوافق اہوائہم من تکفیر الفلاسفۃ او توہین الحکمۃ کما ہو دابہم من سوالف القرون

والازمان وکل یلیے ما یهواه ویحبه امیل وعما یخالفه انفر واعدل والعدل اندر واقل و
بالجملة قد ظهر اذن ان المتکلمین المتهوّسین منهم قد تمسکوا فی تکفیر الحکماء والحکیم الرئیس ههنا
بلفظة علی وجه کلی فزعموا انه مقابل للجزئی المعروف فی المنطق ولم یدروا ان الاصطلاح
فی الفلسفة الالٰهیة قد یکون مغائراً لما دوّنوه فی المنطقیات کما لا یخفی علی من له ممارسة
فی هذه الفنون العالیة وهذا قصور من نظرهم او فتور فی فهمهم وانما هم من المتطفّلین
والاضیاف فی العلوم الحکمیة فیغلطون کثیرا ویغالطون ضررا وقد صرّح بهذا الاصطلاح
کثیر من الحکماء الا ترى الی کلمات سید الحکماء الامکانیة والمعلم الاول للحکمة الیمانیة فی
التقدیسات بقوله اذ من بین الثبوت لدیک ان شخصیات نظام العالم وذرات الوجود
ابدیتها وبائداتها وثابتاتها ومتغیراتها واجبة الانتهاء والاستناد الی القیوم بالذات
وهو عالم بذاته وبجمیع جهاته اتم العلوم والعلم بالجاعل التام علم بمجعولاته وایضا المهیات و
الهویات باسرها متقررات رابطیة وانما تقررها ووجودها لجاعلها الحق کما قال فی القرآن
الحکیم له ما فی السموات وما فی الارض ومعلومیة الشیء لغیره هی وجوده الرابطی لذاته المجردة
وایضا قد قرأناک فی صحفنا ان قسطاس التشخص بمعنی امتناع المقولیة علی الکثرة من
بعد اعتبار التمیز المستفاد من تضام الخواص والعوارض المسمّاة مشخصات انما هو نحو الوجود
المتخصص من حیث الاستناد الی الموجود الحق المتشخص بنفسه فی مرتبة ذاته فاذن لیس فی
منة العقل الصریح الا ان یستیقن ان العلیم الحق یعقل الثابتات الشخصیة بهویاتها الثابتة
والفاسدات المتشخصة بتشخصیاتها الکائنة الفاسدة علی ما هی علیه من الاوصاف

والاحوال والجہات والاوضاع عقلاتاما بسیطا ثابتا فی حد نفسہا قبل الکون وقبل
الفساد وبعد الکون والفساد علی سبیل واحد وعلی سنۃ واحد فمن یحسب انہ جل ذکرہ
انما یعلم الفاسدات علی وجہ کلی ای کل شخص منہا بالطبائع ومفہومات مرسلۃ ومنطبقۃ
علیہ بعینہ لا یتعداہ فی الوجود وان کانت فی حد انفسہا لم تاب القول علی الکثرۃ ولیس
یعلمہا بہویاتہا الشخصیۃ المتغیرۃ الفاسدۃ علی الوجوہ الجزئیۃ ویتقول علی الفلاسفۃ انہم
یزعمون ذلک فانما حسبانہ ہذا وتقولہ علیہم من الجہل المضاعف وصراح قول رسائہم
ان الفاسدات ان عقلت بالماہیۃ المجردۃ وبما یتبعہا مما لا یتشخص لم یعقل بما ہی فاسدۃ
وہو فاسد اذ ہی مجعولۃ بما ہے فاسدۃ وجاعلہا الحق قد رتب الاسباب فانتہت
او اخرہا الی الجزئیات الجزئیۃ علی سبیل الایجاب والترتیب الذی عندہ تشخصا
فتشخصا بغیر نہایۃ فکل کلی وجزئی ومرسل ومتشخص ظاہر عن ظاہریۃ الاولی وان
ادرکت بما ہی مقارنۃ لمادۃ وعوارض مادۃ ووقت وتشخیص ادراکا زمانیا متغیرا لم تکن
معقولۃ بل محسوسۃ وکل صورۃ خیالیۃ فانما تدرک بما ہی محسوسۃ او متخیلۃ ادراکا حسیا او
تخیلیا بآلۃ متجزیۃ وکما ان اثبات کثیر من الافاعیل للقیوم الواجب بالذات نقص لہ
فکذلک اثبات کثیر من التعقلات فالقیوم بالذات انما یعقل کل شی علی نحو کلی ای
عقلا تاما غیر زمانی لا تعتریہ آن التغیر ومع ذلک فلا یعزب عنہ شی متشخص ولا متغیر ولا
فاسد فلا یعزب عنہ مثقال ذرۃ اہ وہذا من العجائب التی یحوج تصورہا الی لطف
قریحۃ فاما کیفیۃ ذلک فتحقیقہا علی ذمتہ بیان وفی من قبلنا الضمن بلوح النفس لکل ذی

او متخیلۃ

قائل غائر وتعقل واسع انتہے حدیثہ القدوسی وکذا بالغ فی شرح التوضیح تلمیذہ الحکیم

الربانی الشمس الجیلانی فی حواشیہ علی الحاشیۃ الخضریۃ بقولہ ان العلم بالاشخاص الجزئیۃ

الجسمانیۃ من حیث انہا اشخاص معینۃ یتصور علی وجہین احدہما من جہۃ الاحساس

بآلۃ متجزیۃ وذلک العلم ہو العلم الاحساسی الذی لایکون الا انفعالیا مستفادا من وجود

المعلوم ویعبر عنہ بالعلم الزمانی وبالعلم الجزئی علی الوجہ الجزئی وثانیہما من جہۃ

الاحاطۃ بجمیع الاسباب والعلل المسلسلۃ المنتہیۃ الی الاشخاص الجسمانیۃ وہذا العلم یعبر عنہ

بالعقل التام الغیر الزمانی والعلم الجزئی علی الوجہ الکلی واما لانہ کعقل الطبائع الکلیۃ فی

الثبات علی حالۃ واحدۃ اولان المراد من الوجہ الکلی ہو ان واجب الوجود تعالی یعلم الجزئیات

بالکلیۃ ای جمیعہا بحیث لایعزب عنہ شئے لا انہ یعلم بعضہا ویفوت عنہ بعض انتہے ثم

قال فی دفع شناعۃ التکفیر عن الرئیس بانہ برار عما توہموا من کلامہ وعما رموہ بہ والتکفیر

لایتوجہ الاعلی ما توہموا من کلامہ لاعلی ما ہو معنی کلامہ کما عرفت ولو کان الشیخ عالما بانہ

یظہر بعدہ مثل اولئک من المشتغلین لغیر اسلوب تصنیفہ بحیث لم یبق مجال توہمہم انتہی

لفظہ واقول من لہ تتبع لکلام الرئیس فی کتبہ ورسائلہ والمعلم الاول فی اثولوجیا

یعلم ان ہذا الاصطلاح للفظ الکلی فی الفن الاعلی لیس بعزیز حتی انہ لایخلو منہ اوائل

الطبعی الشفا ایضا فتبصر ولا تغتر ہدانا اللہ وایاک الی الصراط المستقیم ووقانا من الاقتحام فی

مہاوی الفہم السقیم وہو الموفق ولنعم ما قال حکیم الشعراء المتنبی

وکم من عائب قولا صحیحا　　　وآفتہ من الفہم السقیم

هذا مع اذعاننا بان المحقق الخفري قد كان من اجلة الحكماء المتاخرين ولكن يعد هذا المقام
من زلاته النادرة الشاذة ولا غرو فان الجواد قد يكبو والصارم قد ينبو ومنه العصمة
وبه الاعتصام

التنبيه الثالث

قد وقع في علماء الاسلام اوهام عديدة في هذه المسألة حيث قال من المخالفين في
شمول علمه تعـ للكل الفلاسفة فانهم يقولون انه يمتنع علمه تعالى بالجزئيات على وجه كونها
جزئيات اي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم
تغير العلم وهو على الله في ذاته وصفاته محال و اما من حيث انها غير متعلقة بزمان فيعقلها
بوجه كلي لا يلحقها التغير والله يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من
حيث ان بعضها واقعة الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم
تغيره بحسب تغير الماضي والحال والاستقبال بل علما ثابتا ابد الدهر غير داخل تحت
الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة
يوم كذا وينخسف القمر في اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها
ليس في علمه كان ويكون وكائن بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق
بالازمنة في علومنا والحاصل ان التعلق بالازمنة للعلم بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان يكون
زمانيا ليلزم تغيره والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات الباري وصفاته الحقيقية
عند من يثبتها وكذوات العقول فلا تنافي ولها الدليل ان العلم اما اضافة او صفة ذات

اضافة وتغیر الاضافة لا یوجب تغیر المضاف کالقدیم یتصف بانه قبل الحادث اذا لم یوجد
الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فنی من غیر تغیر فی ذات القدیم فعلی تقدیر کون العلم
اضافة لا یلزم من تغیر العلم تغیر المعلوم فضلا عن تغیر الذات علی انک قد عرفت
ان ذات الواجب ہی مبدأ انکشاف الاشیاء بنفسه من غیر افتقار الی انضمام
صفة فالمحکی عنه کیفما کان ینکشف عنده تعالی ان کان مقترنا بالزمان الماضی ینکشف
مقترنا به وان کان بالزمان الحاضر او المستقبل فکذلک فالتغیر فی المحکی عنه لا فی ذات
الباری الا تنظر الی الشمس والمرآة فانهما باقیتان بحالهما مع تبدل المستضیئة والصور
وتغیرہما ہذا لفظه اقول فیه نظر من وجوہ اما اولا فهو مما یدل علی انه لم یخطر بباله حریم
النزاع فی ہذہ المسألة علی مزعوم المتکلمة ولم یدرک مرامہم ہہنا اصلا فانہم قالوا ان الحکماء
ذہبوا الی ان الواجب لا یعلم الجزئیات المتغیرة من حیث ہی کذلک بل یعلم الجزئیات
الکذائیة بطبائعها الکلیة ومہیاتها المرسلة ولم ینکروا علیہم علمه بالجزئیات المجردة
کالعقول المجردة علی ما ہو المشہور بینہم من مذہبہم فی ترتیب صدورہا عن الواجب
جل مجدہ والعجب انه نقل عبارة شرح المقاصد ہہنا ولم ینظر الی ما حکی عن العلامة الرازی
متصلا بقوله لیلزم تغیرہ ہکذا وقال الامام ان اللائق باصولہم ان الجزئی ان کان متغیرا
او متشکلا یمتنع ان یتعلق به علم الواجب لما یلزم فی الاول من تغیر العلم وفی الثانی
من الافتقار الی الآلة الجسمانیة وذلک کالاجرام الفلکیة فانها متشکلة وان لم تکن
متغیرة فی ذواتها وکالصور والاعراض فانها متغیرة وکالاجرام الکائنة الفاسدة فانها

متغیرۃ ومتشکلۃ واما ما لیس بمتشکل و لا متغیر کذات الواجب و ذوات المجردات فلا یستحیل
بل یجب العلم بہ علی ما یقررہ الحکماء من انہ عالم بذاتہ الذی ہو مبدء للعقل الاول بالذات
ولا شک ان کلا منہما جزئی ہذا فقط فلو نظر الیہ لما وقع فی ہذہ المغلطۃ واذن فقولہ
لا تیناً ولہا الدلیل لغو صرف کما لا یخفی وثانیا قولہ العلم اما اضافۃ او صفۃ ذات اضافۃ
مما تتبع فیہ الاشاعرۃ وبعد عن مسلک الامامیۃ والحکماء فیہ کما ہو التحقیق علی ما مرّ سابقا
مفصلا فافہم وثالثا قولہ علی انک قد عرفت ان ذات الواجب مبدء انکشاف
الاشیاء عین مسلک الحکماء کما سبق تفصیلہ فلا یکون ایرادا علیہم اصلا ورابعا
العجب انہ لم یتأمل فی ربط الجواب بالسوال والاستدلال فلیس فی کلامہ ما یصلح
ان یکون قولہ والجواب ہذا جوابہ فان العلم المتعالی عن اختصاص الزمان والمکان لا یستحیل
تعلقہ بالجزئیات المتغیرۃ والغیر المتغیرۃ ولقد قلّد ہہنا تخبطات المتکلمۃ الاشعریۃ والمعتزلۃ
المذکورۃ فی شرح المقاصد من غیر اعمال البصیرۃ ناقدۃ بین الحق والباطل مع حذف و
اسقاط فی النقل بحیث صار الکلام غیر مربوط بعضہ ببعض ہذہ عبارتہ والعمدۃ فی احتجاج
الفلاسفۃ انہ لو علم ان زیدا یدخل الدار غدا فاذا دخل زید الدار فی الغد فان بقی العلم بحالہ
بمعنی انہ یعلم بان زیدا یدخل غدا فہو جہل لکونہ غیر مطابق للواقع وان زال وحصل العلم
بانہ دخل لزم تغیر العلم الاول من الوجود الی العدم والثانی من العدم الی الوجود وہذا
علی القدیم محال والجواب ان من الجزئیات ما لا یتغیر کذات الباری وصفاتہ الحقیقیۃ
عند من یثبتہا وکذوات العقول فلا تیناً ولہا الدلیل وتخصیص الحکم بالبعض علی ما یشیر الیہ

الكلام الا ان ما انما يصح في القواعد الشرعية دون العقلية هذا القطع والجواب انما هو مرتبط بهذا الاحتجاج على هذا الوجه لا غير واما صاحب عماد الاسلام فمع اسقاطه هذا الاحتجاج حذف عنه قوله وتخصيص الحكم بالبعض فصار الكلام خبطا كله ثم قوله وتخصيص الحكم بالبعض لدفع الدخل المقدر ليس بشیٔ لما عرفت آنفا ان الحكماء لم يعز اليهم القول بجهل الواجب عن الجزئيات مطلقا بل انما هو مختص بالجزئيات المتغيرة مع بطلانه في نفسه كما تلونا عليك فليس ههنا تخصيص للقاعدة العقلية الكلية لانه لم ينسب اليهم هذا القول على سبيل الكلية ولا هذا الاحتجاج المزخرف المصنوع يؤيده ولولا ان ابطال زخارف السؤالات والجواب المشوشات المهوشات المذكورة في شرح المقاصد ههنا مما يضيع الاوقات ويكدر الاذهان لاتينا بهامع كشف ما فيها وعليها من المغاليط ولكن الاذكياء ربما نضوا تلك الاغطية بادنى النظر فتفكر وتبصر مع ان الخوض اليسير في الاصول والتحقيقات السابقة مما يكفي الاقتدار على دفاعها والله الموفق

الفصل العاشر

في مراتب العلم التفصيلي الواجبي

قد افاد المحقق الخفري في حواشيه على الهيات شرح التجريد الجديد ان للعلم التفصيلي الواجبي

عه غاية الامر لعله يصلح لامتناع علميته الاحساسي بالجزئيات المتغيرة ولا علاقة له بنفي علمه تعالى بالجزئيات على الاطلاق وهو ظاهر ۱۲ سيد احمد حسين

الذی ہو عین ما او جدہ فی الخارج والمدارک اربع مراتب احدہا ما یعبر عنہ بالقلم والنور
والعقل فی الشریعۃ وبالعقل الکل عند الصوفیۃ وبالعقول عند الحکماء والقلم الذی ہو اول
المخلوقات حاضر بذاتہ معما ہو یکون فیہ عند الواجب تعٰ فہو علم تفصیلی بالنسبۃ الی باقی المراتب
وثانیہما ما یعبر عنہ فی الشریعۃ باللوح المحفوظ وبالنفس الکل عند الصوفیۃ فاللوح المحفوظ
حاضر بذاتہ معما ینتقش فیہ من صور الکلیات عند واجب الوجود تعٰ فہو علم تفصیلی بالنسبۃ
الی المرتبتین اللتین ہما فوقہما وثالثہا کتاب المحو والاثبات وہو القوی الجسمانیۃ التی
ینتقش فیہ صور الجزئیات المادیۃ وہی النفوس المنطبعۃ فی الاجسام العلویۃ والسفلیۃ
فہذہ القوی معما فیہا من النقوش حاضرۃ بذاتہا عند واجب الوجود ورابعہا
الموجودات الخارجیۃ من الاجرام العلویۃ والسفلیۃ واحوالہا فانہا بذواتہا حاضرۃ
عند واجب الوجود فی مرتبۃ الایجاد والحاصل ان جمیع الممکنات سواء کانت کلیۃ او
جزئیۃ وسواء کانت صورا ادراکیۃ او موجودات عینیۃ حاضرۃ بذواتہا عند الواجب
الوجود فی مرتبۃ الایجاد فہی علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وعلی التحقیق المذکور
یندفع الاشکالات الموردۃ علی القول بان العلم بالعلۃ یستلزم العلم بالمعلول منہا انہ لما
کان نحو تغائر الوجود لمعلول الجتہ علی القول المذکور ان حضورہا غیر حضور معلولہا فح ان
استلزم حضورہا حضور المعلول فہذا الحضور اما بطریق الارتسام فی ذات العلۃ لزم
کون ذاتہ تعٰ محلا للکثرۃ وکونہ فاعلا وقابلا لشئ واحد من جہۃ واحدۃ وہو باطل او
بطریق قیام المعقولات بذواتہا فیلزم المثل الافلاطونیۃ وقد ثبت بطلانہ او

علم الاجمالی الذی عین ذاتہ اجمالی بالنسبۃ صح

بطريق آخر هو قيامها بامر آخر غير ذات العلة فلا يكون صورا علمية للعلة لان الصور القائمة
بغير الشئ لا يكون علما لذلك الشئ ولو فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة
كما ان الحواس آلة لادراك النفس كان الواجب لذاته محتاجا فی ادراك المعلومات الی
الآلة وهو باطل ومنها انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع ايجادات
الواجب مسبوقا بالعلم فلزم التسلسل او الانتهاء الی علم معلوم هو عين ذاته تعـ وقد سبق ان
حضور العلة مغائر لحضور المعلول اما اندفاع السؤال الاول فبان يقال ان حضور المعلولات
الموجودة فی الاعيان بطريق قيامها بذواتها ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى واما
حضور الصور الادراكية سواء كانت صور المحسوسات او صور المعقولات فبطريق آخر هو
قيامها بامر آخر حاضر بذاتها عند الواجب تعـ ولا محذور فی ذلك فان الاتصاف بالعلم احد
من الامور الثلثة اما العينية واما القبول واما الحضور ولا محذور ح فی احتياج الواجب
بالذات الی معلوله فی امر آخر غير كمال كحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالی
واما اندفاع الاشكال الثانی فبان يقال ان اريد بقولهم ان العلم بالعلة التامة بذاتها
مستلزم للعلم بالمعلول علی جميع الايجادات محذور فان القول بان حضور العلة مغائر
لحضور معلولها انما يصح فی العلم التفصيلی وان اريد بالعلم بالمعلول العلم التفصيلی كان
ممنوعا وان اريد بذلك القول ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول سواء كان
قبل الايجاد او معه امكن اختيار كل من علمی الاجمالی والتفصيلی من العلم بالمعلول ولا يلزم
ان يكون جميع الايجادات مسبوقا الا بالعلم الاجمالی فلا محذور وان اريد به ان علمه بالعلة

قبل ايجاد المعلول بان يريد بالعلم بالمعلول هو العلم المطلق الشامل للعلم الاجمالی الذی هو عين وجود العلة الغائبة عن ذاتها وللعلم التفصيلی الذی هو مغائر لذات العلة او العلم الاجمالی لم يلزم من تقدم العلم
صح

بذاتها مستلزم للعلم التفصیلی بالمعلول حین الایجاد وکان صحیحا بلا محذور اذ لا یلزم منه سبق
العلم التفصیلی الذی فیه یلزم مغایرة علمه بالمعلول العلم بالعلة علی جمیع الایجادات انتهی
کلامه وهذه المراتب الاربعة للعلم التفصیلی الواجبی قد استفادها من الحاشیة الخفریة
سید الحکماء فی التقدیسات وتبعه الفاضل الهروی فی حواشیه علی الرسالة القطبیة وان
لم یصرحا بهذا النقل منها ولکن الفاضل الهمام صاحب عماد الاسلام قال بعد نقل المراتب
الاربعة المذکورة للعلم التفصیلی الواجبی اقول کلامهم هذا لا یخلو من وجه صواب وان لم یکن
بجمیع الوجوه صوابا ففی الکافی عن الصادق ان لله علمین علما عنده لم یطلع علیه احدا
من خلقه وعلما نبذه الی ملائکته فما نبذه الی ملائکته ورسله انتهی الینا فمن ههنا ثبت
تعدد علمه تعالی واما التفصیل المقدم فلا استبعاد ولا سبیل الی الاذعان به ایضاً
انتهی ملخصا اقول مبناه علی محض تعنده بحقائق الفلسفة الالهیة والا فهذه المراتب الاربعة
مما نطق به الشریعة المطهرة کرة بعد اخری بالفاظ وعبارات مختلفة متحدة المعنی فلیس
اللوح والقلم مما قد تکرر وتکثر ذکرهما فی الکتاب الحکیم والاخبار للطاهرین فلعله یحسبهما
مصنوعا من خشب وقصب کما یتوهمه المجسمة الحشویة فیکون یتوهم لله یدا یحمی کاتب اللوح
الخشبی بقلم قصبی بقوة زائدة محرکة جسمانیة وهل هذا الا من اباطیل الاوهام کما حققه الشیخ
الصدوق قدس سره فی رسالة الاعتقادات وغیره فی غیره وکذا الاسترآب فی

٥ وایضاً صرح سید الحکماء وسند الفقهاء قدس سره فی القبس العاشر من القبسات بان المراد بالقلم وما
یسطرون العقول الفعالة او العقل الاول والجمع تعظیمی واللوح المحفوظ اما کتاب جملة نظام الوجود او العقل الاول

كون الموجودات العينية صادرة عنه معلولة له في هذه المرتبة اليه معا كما سبق تفصيله فلا ادري لم يستوحش عن هذا التحقيق الانيق والتفصيل الرشيق وينفر عن الاذعان الا ان فيسبل الاذعان به واضحة واعلام الهداية واليه من القرآن والاحاديث لائحة ولكن العصبية والمراء لا دواء له بالاستمرار وقد بقي بعد كثير من الدقائق في هذه المسالة قد حذفناه بحسب غرض الاختصار ولعل في هذا القدر كفاية لاولي الابصار واهل الدراية .

قوله عليه السلام

يا مقدر كل قدر

لقد مضى ما طائفة من المباحث والتحقيقات المتعلقة بمسألة القضاء والقدر في المجلد الاول من هذا الكتاب ولكن وصل الينا في هذا الزمان رسالة الاقتصاد في الاعتقاد لرأس المتكلمين والمتصوفة جناب محمد الغزالي فرأيت فيها انه افرط في غلو حصر الاقتصاد في اعتقاداته التي قد نشأ عليها ولم يعمل في نقدها واختيارها بصيرة كافية وفكرة شافية مع ادعاء تغلغله في المعقول وتحذلقه في المنقول والتي الجحاب

(بقية حاشية صفحة ما قبل) لاشتماله على الصور العلمية لجميع الموجودات وكذا غيره في غيره من اعاظم ملته فلا تكن من الجامدين ۱۲ از سيد محمد على

على العقول والحق ينادي انه لا اساس له من المعقول كما ستراه ان شاء الله في الفصول
فعن لي ان انبه على فيول آرائه ووهن دعائه على طريق الانموذج في مواضع من هذا
الكتاب لئلا يبقى الحق مستورا في حجب الارتياب ويتجلى قتام المغالطات عن
محجة الحقيقة على اولي الالباب والله الموفق للصواب فههنا مطالع المطلع الاول
اعلم انه قال فيما لخصناه ثبت ولا عموم قدرة الله على سائر الممكنات واذا ادى
الى مسألة الجبر والقدر في افعال قال المجبرة انكروا قدرة العبد فلزمها انكار ضرورة
التفرقة بين حركة الرعشة والحركة الاختيارية ولزمها ايضا استحالة تكاليف الشرع
والمعتزلة انكروا قدرة الله بافعال العباد وزعموا ان جميع ما يصدر عنهم باختراعهم لا
قدرة لله على افعالهم واعمالهم ويرد عليه شناعتان عظيمتان احدهما انكار ما اطبق
عليه السلف ان لا خالق الا الله والثانية نسبة الاختراع والخلق الى قدرة من
لا علم بمخلوقاته من الحركات فان الحركات التي يصدر من الانسان لو سئل عن عددها
وتفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها بل الصبي يدب الى الثدي في مهده
باختيار مع عدم علمه بفعله فانظر الى اهل السنة كيف وفقوا للسداد ورشحوا
للاقتصاد في الاعتقاد فانكروا المسلكين وقالوا بقدرة حادثة للعبد للتفرقة بين الافعال
الاختيارية والاضطرارية لقدرة الله الخالقة لافعاله لئلا يلزم نسبة الخلق الى المخلوق
وعزل الخالق عنه ولو في بعض منه لما ورد عليه امتناع توارد القادرين على مقدور
واحد فتخلص عنه بعد التمحلات العديدة والتعللات الكثيرة المزخرفة الى تعطيل قدرة

العباد صح

العبد عن الاثر مطلقا وکون القدرة الالٰہیة موثرة فیہ فقط واکتفی بمجرد مقارنة القدرة الحادثة
للفعل وسماہ کسبا وعمدة ما استدل بہ ہو ان کل ممکن یتعلق بہ قدرة اللہ وکل حادث
ممکن وفعل العبد حادث فہو ممکن فعدم تعلق قدرة العبد بہ محال ثم ان اللہ اذا
اراد تسکین ید العبد واراد العبد تحریکہا فلا یخلو اما ان یوجد الحرکة والسکون جمیعا او
کلا ہما لا یوجد فیؤدی الی اجتماع الحرکة والسکون او الی الخلو عنہما والخلو عنہما مع
التناقض یوجب بطلان القدرتین اذ القدرة ما یحصل بہا المقدور عند تحقق الارادة و
قبول المحل ولیس قدرة اللہ مرجحا لکونہ اقوی لان تعلق القدرة بحرکة واحدة لا تفضل
تعلق القدرة الاخری بہا اذ کانت فائدة القدرتین الاختراع وانما قوتہ باقتدارہ
علی غیرہ وہو لا ینفع فی التفضیل ہہنا لتساویہما فی ہذا الاختراع ہذا محصل مرامہ اقول
اولا العجب کل العجب کیف یفضی العقائد الراسخة الی ادعاء ما لا حقیقة لہ فی نفس الامر
فان القدرة الحادثة اذا کانت معطلة عن الاثر فی افعال العباد وانحصر التاثیر
فی اللہ تعالیٰ فما الفرق بین المجبرة وبین ہؤلاء القوم فی المآل وان تقولوا بالفرق
فی المقال مع ان المجبرة ایضا لم ینکروا نفس وجود القدرة الحادثة فیناوا ذا لا فرق بینہما
فیلزم الفساد ان المذکوران فی الجبر علی ہذا الاعتقاد ایضا فلا یدری ما دعاہ الی ہذا
التطویل الذی لا طائل تحتہ اصلا وہل مثل ہذا المسلک الذی یؤل الی ان تحجر
فیہ علی العقل ادراک التفرقة الضروریة بین الحرکة الاختیاریة والاضطراریة مما یستحق
عند العقلاء اطلاق اسم العقل والمعقول حاشا ثم حاشا بل کان ان یضحک الصبیان

على ہذا الاطلاق على الاطلاق الا ان یقول على طریق الصوفیۃ ان العقول قاصرۃ عن تعقل الرمز الکسبی وانما یدرک بالکشف والمکاشفۃ کما یتفوہ النصاریٰ فی اعتقاد تثلیث اذا عجزوا عن اثباتہ وافہامہ الا ان الکشف المفضی الی المحالات العقلیۃ وانکار الادراکات الضروریۃ وسلب افعال القوی الطبعیۃ والنباتیۃ والحیوانیۃ والانسانیۃ مما یجب ان یدفعہ العقلاء ویستنکرہ الفضلاء وبالجملۃ فمع اتحاد مذہبہ بالمجبرۃ ینعدم الوسط والاقتصاد الذی یفتخر بتحققہ فی مسلکہ وہو واضح فافہم

وثانیا لعلہ صور القیاس ہکذا فعل العبد حادث وکل حادث ممکن ففعل العبد ممکن وکل ممکن یتعلق بہ قدرۃ اللہ ففعل العبد یتعلق بہ قدرۃ اللہ فان اراد بالممکن فی قولہ وکل ممکن یتعلق بہ قدرۃ اللہ الممکن من حیث ہو ممکن فانما یسلم اذا کان ذلک الممکن مما یستصلح لتعلق القدرۃ بہ والا فکم من ممکن فی نفسہ یمتنع لغیرہ من الموانع والاسباب الا تری ان اعدام السموات والارض واحیاء الاموات واقامۃ الصراط وسائر اہوال القیامۃ واحوالہا مثلا ممکن فی ہذا الآن لکنہ لا یصلح لتعلق القدرۃ الالٰہیۃ بہ لغیرہ من الموانع والاسباب العلویۃ والسفلیۃ التی منہا عدم مشیۃ اللہ وارادتہ الراجعۃ الی مصالح النظام الکلی والعنایۃ الالٰہیۃ والاسرار الربانیۃ فہکذا یجوز ان لا یتعلق قدرۃ اللہ بافعال المکلفین مع امکانہا فی نفسہا لاستلزامہ محالات عقلیۃ ونقلیۃ کابطال التکلیفات الشرعیۃ وتعطیل بعثۃ الانبیاء والاتصاف تعالیٰ بالشرور والقبائح وسلب الصفات التنزیہیۃ الواجبۃ وغیرہا ولیس فیہ نقص للقدرۃ الالٰہیۃ بل ہذہ الاشیاء

قد بعدت و تباعدت عن قابلیة تعلق تلک القدرة العالیة القدسیة کما ان السلطان
الجلیل قادر علی فعل الکناس و لکنه تباعد عن صلاحیة تعلق قدرته به لجلالة شانه
و سمو مکانه و کما فی المحالات العقلیة بذاتها مثل ایجاد شریک الباری والفرق بینهما
فی الشیئیة واللاشیئیة مما لا یقدح فی التمثیل کما لا یخفی مع کونه تعو مقتدرا علی عدم
وقوع تلک الافعال اذا اراده و ذلک باعدام اسبابها المتقدمة علیه و کذا علی ایجادها
بتسخیر اسبابها و ان اراد به الممکن المقید بالوجود والحدوث فلا یخلو اما ان یکون بواسطة
او بلا واسطة و علی الثانی فلا نسلم انه متعلق لقدرة الله بلا واسطة بنفی تاثیرات
العلل و الاسباب والوسائط لضرورته المنتهیة الیه تعالی فی السلاسل الطولیة والی
هذا یشیر المحقق الخفری فی حواشیه علی شرح التجرید الجدید الحادث ان فعل العبد
اولا و وجوب القسم الثانی انما نشا من علم الواجب بالمصلحة و وجوب القسم الاول انما
نشا من الاسباب التی من جملتها اختیار الفاعل و لهذا قال المصنف فی شرح رسالة العلم
فالذی ینظر الی الاسباب الاول و یعلم انها لیست بقدرة الفاعل و ارادته یحکم
بالجبر و هو غیر صحیح مطلقا لان السبب القریب للفعل هو قدرته و ارادته والذی ینظر
الی السبب القریب ینظر الی الاختیار والتفویض و هو ایضا لیس بصحیح مطلقا لان الفعل
لم یحصل باسبابها کلها مقدورة و مرادة له والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفویض ولکنه امر
بین امرین و یوافق ذلک ما قال بهمنیار فان قیل هل لنا قدرة علی الفعل ام لا قلنا ان لنا
قدرة علی الفعل بالقیاس الی الاحاد واما بالقیاس الی الکل فلیس لنا قدرة الا علی